Adolf von Harnack

MARCION

DAS EVANGELIUM VOM FREMDEN GOTT

Leipzig / Verlag der
J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung

MARCION:

DAS EVANGELIUM VOM FREMDEN GOTT

EINE MONOGRAPHIE

ZUR GESCHICHTE DER GRUNDLEGUNG

DER KATHOLISCHEN KIRCHE

VON

ADOLF VON HARNACK

ZWEITE, VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1924



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT
3. REIHE 15. BAND
45. BAND
ZWEITE AUFLAGE

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der ersten Auflage habe ich im Jahre 1923 „Neue Studien zu Marcion" („Texte u. Unters.," Bd. 44, 4) nachgesandt, in denen ich die zahlreichen Kritiken dieses Werks verzeichnet und meinen Standpunkt gegenüber den Auffassungen von W. Bauer und H. Frhr. v. Soden festgehalten und schärfer begründet habe. In der neuen Auflage bin ich darauf nicht zurückgekommen, habe aber einige Ausführungen bestimmter gefaßt und vor Mißverständnissen geschützt.

Bereichert ist die neue Auflage durch mehrere Stücke, unter denen der Laodicenerbrief der Vulgata, der von mir als Marcionitische Fälschung entlarvt worden (s. Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1923, 1. Nov.), das wichtigste ist.

Die Probleme, welche der Bibeltext Marcions bietet, können so lange keine Förderung erfahren, als der sog. 𝔚Text und der Tatian-Text nicht sicherer bekannt und gründlicher durchgearbeitet sind. Das hat mich die dankenswerte Studie von Pott, der ich jedoch in wichtigen Ergebnissen nicht beizustimmen vermag, aufs neue gelehrt. Den Bibeltext Marcions so vollständig und zuverlässig zu rekonstruieren, als die Überlieferung es zuläßt, war hier mein Hauptziel; alles übrige in dem Buche, die Gesamtgeschichte des Bibeltextes anlangend, bitte ich daher als etwas Vorläufiges zu betrachten. —

Meine Studie über Marcion ist eine Monographie — patristische Texte sind in dem letzten Menschenalter in großer Fülle herausgegeben worden, und an religionsgeschichtlichen Begriffs- und Formenuntersuchungen ist kein Mangel; aber wo bleiben die Monographien? Sie fehlen nahezu für alle bedeutenden Väter und Häretiker; denn die alten Monographien, soweit solche vorhanden, reichen längst nicht mehr aus und werden deshalb auch nicht mehr gelesen. Das Verständnis aber der ältesten Kirchengeschichte und das Interesse für sie kann ohne tüchtige Monographien nicht ge-

weckt werden und nicht erhalten bleiben. Heute muß das lebendige Wort des Lehrers alles tun; denn Texte und Kompendien allein schaffen kein Verständnis und kein Interesse. Videant consules! Es ist eine Ehrenpflicht der jüngeren und der kommenden Generation von Kirchenhistorikern, daß sie ihren Dank für die Texte und Vorarbeiten, die ihr bereitgestellt worden sind, in biographischen Monographien abstattet. Bleiben sie aus, so wird die Geschichtsschreibung der alten Kirche im nächsten Menschenalter verkümmern.

Berlin, September 1924.

v. Harnack.

Vorwort zur ersten Auflage.

Vor fünfzig Jahren stellte die Theologische Fakultät der Universität Dorpat die Preisaufgabe: „Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libris eruatur et explicetur". Ich übernahm die Aufgabe und erhielt am Stiftungstage der Universität, den 12. Dezember 1870, den Preis; zugleich forderte die Fakultät mich auf, die Arbeit zu revidieren und zu veröffentlichen. Das ist damals nicht geschehen; aber ich habe das Thema stets im Auge behalten und es erweitert. Nun lege ich diese Monographie vor; von der Jugendarbeit ist natürlich auch nicht ein Satz stehen geblieben.

Durch Marcion bin ich in die Textkritik des Neuen Testaments, in die älteste Kirchengeschichte, in die Geschichtsauffassung der B a u r schen Schule und in die Probleme der systematischen Theologie eingeführt worden: es konnte keine bessere Einführung geben! Er ist daher in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch A u g u s t i n nicht geschwächt worden.

Marcion wird von der heutigen Wissenschaft als Textkritiker nicht vernachlässigt und auch in der Dogmengeschichte fort und fort aufmerksam behandelt — in meinem Lehrbuch dieser Disziplin ausführlicher als in den anderen —; aber keines der Probleme, die hier vorliegen, ist bisher erschöpfend erörtert, Wichtiges

ist verkannt geblieben, und eine Monographie, wie sie M. gebührt, fehlt noch; denn durch Meybooms Arbeit (Marcion en de Marcioniten, 1888) ist die Aufgabe nicht erledigt.

Marcion reicht uns den Schlüssel, um die Mehrzahl der schwierigen Probleme zu erschließen, die der Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter bietet. Man kann hier jeden einzelnen Gnostiker ohne Schaden wegdenken, aber Marcion kann man nicht beiseite lassen, wenn man die gewaltige Entwicklung, ja die Metamorphose verstehen will, die in die Zeit jenes Übergangs fällt — nicht nur weil der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist, sondern in noch höherem Grade, weil er Grundlegendes von diesem Häretiker übernommen hat.

Noch größer ist Marcions bisher schwer vernachlässigte Bedeutung in der allgemeinen Religionsgeschichte; denn er ist der einzige Denker in der Christenheit, der mit der Überzeugung vollen Ernst gemacht hat, daß die Gottheit, welche von der Welt erlöst, mit der Kosmologie und der kosmischen Teleologie schlechterdings nichts zu tun hat. Das neue Leben des Glaubens und der Freiheit war ihm der Welt gegenüber etwas so „Fremdes", daß er seiner Entstehung dieselbe verzweifelt-kühne Hypothese untergelegt hat, durch welche Helmholtz die Entstehung der Organismen auf der Erde erklären wollte. Dadurch erhielt Christus eine so erhaben-isolierte Stellung als der Begründer der wahren Religion wie in keinem anderen Religionssystem, und die Paulinisch-Johanneische Dialektik in bezug auf Welt und Gott, Gesetz und Gnade, Moralismus und Religion wurde zum Abschluß gebracht, aber zugleich „aufgehoben", so daß eine neue Religionsstiftung auf dem Grunde des Paulinischen Evangeliums in die Erscheinung trat. Paulus selbst ist kein Religionsstifter gewesen; aber was in seinen religiösen Konzeptionen wie eine neue Religionsschöpfung verstanden werden konnte und auch von seinen judaistischen Gegnern so verstanden worden ist, das hat Marcion ergriffen und gestaltet.

Diese Bedeutung Marcions wäre längst erkannt worden, hätte man nicht den „fremden" Gott, den er eingeführt hat, irrig mit dem „unbekannten" Gott, der in seiner Zeit in Wahrheit schon längst der „bekannte" war, identifiziert, und hätte man nicht einen Teil der Quellen fast ganz unbeachtet gelassen. Mar-

cions Korrekturen am Evangelium und den Paulusbriefen und die Berichte der Kirchenväter über seine Lehre hat man herangezogen; aber sein großes Werk „Antithesen" mit den zahlreichen exegetischen Bemerkungen sowie der Bibeltext, den er stehen gelassen hat, sind bisher wenig berücksichtigt worden.

Ich habe Jahr um Jahr das Material gesammelt und Vollständigkeit angestrebt; aber im einzelnen gibt es hier noch viele Probleme, an denen weiter gearbeitet werden muß. Es winken hier Aufgaben, die ein Recht haben, die Bemühungen um die nahezu erschöpften Probleme, welche die Apostolischen Väter bieten, abzulösen; denn es gilt, die bedeutendste kirchengeschichtliche Erscheinung nach Paulus und vor Augustin auch zur hellsten zu machen.

In drei Hauptberufen stehend, habe ich diese Arbeit in abgestohlenen Stunden, ja in halben Stunden niederschreiben müssen und manchmal an der Vollendung verzweifelt. Der Abschluß des Werks ist mir doch vergönnt worden, und ich kann nur hoffen, daß die Spuren seiner mühsamen Entstehung nicht allzu deutlich sind. Das Inhaltsverzeichnis habe ich so ausführlich gefaßt, daß sich die Beigabe eines Registers erübrigte.

Meinem verehrten Kollegen, Herrn Prof. Carl Schmidt, danke ich auch an dieser Stelle herzlich für seine freundliche Unterstützung bei der Drucklegung des Werks.

Berlin, den 27. Juni 1920.

Inhaltsverzeichnis.

Beilagen.

„Non putetis quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas; non fecerunt haereses nisi magni homines, sed quantum magni, tantum mali montes." Augustin.

„Nullus potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata, talis fuit Marcion, quem doctissimum legimus."
Hieronymus (Origenes).

I. Einleitung.

Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Verkündigung Marcions und die innere Lage der Christenheit bei seinem Auftreten.

Der Mann, dem die folgenden Blätter gewidmet sind, war ein Religionsstifter; als solchen hat ihn schon sein Zeitgenosse und erster literarischer Gegner, Justin der Apologet, erkannt. Aber Marcion gehörte zu den Religionsstiftern, die selbst nicht wissen, daß sie es sind. Diese Selbsttäuschung war bei ihm entschuldbarer als bei irgendeinem anderen; denn der Apostel Paulus hat keinen überzeugteren Schüler als ihn gehabt, und von keinem anderen Gott wollte M. wissen als von dem, der in dem Gekreuzigten erschienen war.

1.

Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung las man in Athen und Rom, vermutlich auch in anderen Städten Altarinschriften, die da lauteten: „Den unbekannten Göttern", oder: „Den Göttern Asiens, Europas und Afrikas, den unbekannten und fremden Göttern", vielleicht auch: „Dem unbekannten Gott" [1].

---

1 S. über sie die eindringenden Untersuchungen Nordens („Agnostos Theos", 1913, S. 1 ff.).

Diese Inschriften wollten aus dem Motiv der Furcht heraus unliebsamen Eingriffen übersehener oder ausländischer Gottheiten im voraus begegnen („religio eventualis)“. Das Attribut „unbekannt“ barg also kein theologisches Geheimnis.

Aber schon seit Sokrates gab es in der Religionsphilosophie, wenn auch nicht unter diesem Namen, einen „unbekannten und fremden Gott“. „Unbekannt“ war er, weil er keinen Namen hat; „fremd“ war er, weil er nicht zu den „dii patrii“ gehörte. Das Wichtigste aber war, daß er in der Einzahl und als der Eigentliche vorgestellt werden mußte, und daß er daher alle anderen Götter entwertete und auflöste.

Eben dadurch wurde der unbekannte Gott ein kündlich großes Geheimnis und wurde zum bekannten. Zwar blieb er dem Namen nach der unbekannte, ja er erhielt erst jetzt diesen Namen oder ähnliche — denn die patriotische Überlieferung und das Volk kennen ihn nicht —; aber das religiöse Wissen wurde in bezug auf ihn immer beredter und in bezug auf die anderen Götter immer stummer und abschätziger; es arbeitete aus dem negativen Attribut „Unbekannt“ eine Fülle positiver Attribute heraus und wußte mit den bekannten Göttern nichts mehr anzufangen. Mit den „unbekannten und fremden Göttern Asiens, Europas und Afrikas“ hat dieser Unbekannte gar nichts zu tun; durch eine Weltenferne ist er von ihnen geschieden und lebt in einer ganz anderen Sphäre als sie. Er ist viel ferner und viel näher!

Dennoch, so erzählt die Apostelgeschichte, sind sie und er zusammengebracht worden, und durch keinen Geringeren als den Apostel Paulus in Athen. Daß ihm oder, wie einige meinen, seinem Erzähler — es tut nichts zur Sache — das möglich war, ist auch ein Zeichen der Zeit, d. h. des Synkretismus. Wie man zahlreiche sehr irdische Prophezeiungen damals ins Überirdische umdeutete, so deutete Paulus die gespenstischen oder nur „eventuellen“ unbekannten Götter in den unbekannten Gott um. Alsbald aber stellte er diesen unbekannten als nur verkannten Gott dar und predigte von ihm als dem Schöpfer und Leiter der Welt.

Darin ist ihm die große Kirche gefolgt. Sie hat nur dann noch vom unbekannten Gott gesprochen, wenn sie die Blindheit des Heidentums ihm gegenüber ins Auge faßte oder wenn sie die Erhabenheit dieses Gottes über die menschliche Vernunft

und ihre Erkenntnis zu betonen Grund hatte. Sonst kannte sie ihn durch seine Offenbarung in der Welt, in der Geschichte und in Jesus Christus; sie kannte ihn und rief ihn bei Namen.

Aber die christlichen Gnostiker, hellenischen Mystikern und Philosophen folgend, nahmen es mit dem Begriff „unbekannt" ernst: ihr Gott, obgleich der Vater Jesu Christi, war wirklich der unbekannte; denn auf dem langen Wege der Spekulation über ihn von Plato her hatte sich allmählich der Zusammenhang dieses Gottes mit der Welt nicht nur gelockert, sondern ganz aufgelöst. Von inneren Erfahrungen und Beobachtungen aus, die sich immer souveräner geltend machten, vermochten sie den reinen, guten und erhabenen Gott, den sie in ihrem Busen fanden, immer weniger in Beziehung zur äußeren Welt, die so schlecht ist, zu setzen, bis zuletzt das verbindende Band ganz zerriß: der unbekannte Gott ist nicht der Weltschöpfer. Eben darum ist er der unbekannte. Die aus der Innerlichkeit stammenden Attribute Gottes als des Geistigen, Heiligen und Guten erhoben ihn so hoch über die Welt, daß er nicht mehr als ihr Schöpfer und Regierer gedacht werden durfte. In dem Momente aber wurde die Welt vollends unwert, da nicht nur alle Werte, sondern auch alles wahre Sein bei dem Unbekannten zu suchen sind. Sie wurde zum Gefängnis, zur Hölle, zum Sinnlosen, zum eklen Schein, ja zum Nichts. Alle diese Urteile sind im Grunde identisch: das Recht zu sein, war ihr entzogen; also löste ihre sinnenfällige Existenz alle denkbaren Mißempfindungen und Verurteilungen aus.

Aber die Gnostiker machten dabei doch einen gewaltigen Vorbehalt. Der Mensch, mitten in der Welt stehend und durch Leib und Seele ihr zugehörig, besitzt in seinem Geiste einen Funken von dem Sein und Leben des unbekannten Gottes. Diese Ausstattung verbindet ihn so enge mit ihm, daß dieser Gott dem Geiste überhaupt kein Fremder und nur relativ ein Unbekannter ist: der Unbekannte braucht dem verdunkelten und geschwächten Geiste nur zu erscheinen und alsbald erkennt und erfaßt er ihn. Also ist in dieser raumzeitlichen und sinnlichen Welt doch etwas Göttliches vorhanden, und diese Erkenntnis konnte nicht ohne Folgen für die Betrachtung der Welt selbst bleiben: es steckt in diesem Kosmos irgendwie etwas Überirdisches und Wertvolles.

Alle namhaften Gnostiker dachten so, und wie sie ihr Selbstbewußtsein an diesem Gedanken ins Ungemessene zu steigern vermochten, so konnte auch die rettende Tat des erscheinenden Unbekannten nur wie die Einlösung einer gebotenen Verpflichtung erscheinen, die die Selbsterlösung des stammverwandten Geistes lediglich unterstützt.

Da erschien ein religiöser Denker auf dem Plan, der mit dem Hauptansatz dieser ganzen religiösen Betrachtung vollen Ernst machte. Er stand nicht innerhalb ihrer Entwicklungslinie, und war nicht in ihre Halbheiten verwickelt; ebendeshalb konnte er Ernst machen. Er kam von anderen Voraussetzungen her, vom Alten Testament, vom biblischen Christentum, von Paulus. Er hatte Gott an der Erscheinung Jesu Christi ganz und ausschließlich als Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes kennen gelernt und war gewiß, daß keine andere Aussage über ihn gültig, ja daß jede andere der schwerste Irrtum sei. Daher verkündigte er diesen Gott konsequent und ausschließlich als den guten Erlöser, zugleich aber als den Unbekannten und als den Fremden. Unbekannt ist er, weil er in keinem Sinn an der Welt und an dem Menschen erkannt werden kann; fremd ist er, weil ihn schlechterdings kein naturhaftes Band und keine Verpflichtung mit der Welt und dem Menschen verbindet, auch nicht mit seinem Geiste. Als ein in jedem Sinn fremder Gast und fremder Herr tritt dieser Gott in die Welt ein. Er ist eine ungeheure Paradoxie, und so darf auch die Religion selbst nur als solche empfunden werden, wenn sie die echte und nicht die falsche sein soll. Nun war wirklich und zum ersten Mal in der Religionsgeschichte „der unbekannte und fremde Gott" zur Erlösung in der Welt, die ihn nichts angeht, weil er nichts in ihr geschaffen hat, aus barmherziger Liebe erschienen. An einen solchen Gott hatten die am wenigsten gedacht, die in ihrer subalternen und furchtsamen Frömmigkeit den „unbekannten und fremden Göttern" Altäre errichteten.

Der Mann, der diesen Gott verkündigte, war der Christ Marcion aus Sinope. Daß sie Fremdlinge auf Erden seien, glaubten damals alle Christen zu wissen. M. korrigierte diesen Glauben: Gott ist der Fremde, der sie aus ihrer Heimat der Bedrückung und des Elends

in ein ganz neues, bisher auch nicht einmal geahntes Vaterhaus führt. Die eine Linie, auf die M. gehört, ist damit bezeichnet: er hat die Religion der Innerlichkeit bis zur äußersten Konsequenz vollendet. Er bringt einen Abschluß einer fünfhundertjährigen Entwicklung in bezug auf die Verinnerlichung der Religion. Der Hellenismus aber lehnte diese Konsequenz ab; denn Gnostiker und Neuplatoniker, sonst so verschieden, blieben darin einig, daß Gott zwar der „Unbekannte", jedoch nicht „der Fremde" ist [1]. Aber Marcion gehört noch auf eine zweite und dritte Linie, und sie sind seine eigentlichen. Um ihm auf diesen die richtige Stelle anzuweisen, muß man ausführlicher werden.

2.

Die Stärke und Anziehungskraft der neuen Religion, die seit den Tagen des Kaisers Claudius aus Palästina in das Reich einzog, lag neben und mit der Verkündigung von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, in der Fülle der polaren religiösen Elemente, die sie von Anfang an umfaßt hat. Indem sie, die Höchsterscheinung des Spätjudentums, alle diese Überlieferungen und Erkenntnisse mit christlichem Vorzeichen in ihren neuen Lebensbegriff, den „Glauben", aufnahm (einschließlich der für die Gemeinschaftsbildung und den Kultus maßgebenden Ideen), war sie von Anfang an eine eminent synkretistische und eben deshalb von Anfang an die katholische Religion. Als der volle Niederschlag der Religionsgeschichte eines eminent religiösen Volkes war sie nicht zugeschnitten auf die frommen Bedürfnisse eines einzelnen Kreises, sondern auf die zahlreichen und mannigfaltigen Bedürfnisse weitester, durch Anlage und Bildung verschiedener Kreise. Sie konnte im Fortgang ihrer Entwicklung

---

1 Merkwürdig aber — Marcions größter Gegner, Tertullian, hat einmal (im Apolog. 1) einer ähnlichen Grundstimmung in bezug auf „die Wahrheit" Ausdruck gegeben, wie M. in bezug auf Gott: „Die Wahrheit weiß wohl, daß sie nur als Fremdling auf Erden weilt, daß man unter Fremden leicht Feinde findet und daß sie im übrigen ihre Herkunft, Heimat und Hoffnung, ihren Dank und ihre Würde im Himmel hat". Man darf sich hier, sei es auch von ferne, des Goetheschen Gedankens erinnern: „Jede Idee tritt als ein fremder Gast in die Erscheinung".

wohl komplizierter, aber nicht vielseitiger werden, als sie es schon bei ihrem Eintritt in das römische Reich gewesen.

Infolge dieser Belastung hat die christliche Religion keine Jugend gehabt, ja auch keine urwüchsige Entwicklung. Sie war von Anfang an mit einem Maximum religiöser polarer Gedanken behaftet.

Diese Religion verkündigte einen bisher unbekannten Gott, und sie predigte zugleich den von allen geahnten und vielen schon bekannten Herrn des Himmels und der Erde.

Sie warb Anhänger für einen neuen Herrn und Heiland, der jüngst unter Tiberius gekreuzigt worden, aber sie behauptete zugleich, daß er bereits bei der Schöpfung beteiligt gewesen und sich von den Zeiten der Urväter her in der Menschenbrust und durch Propheten offenbart habe.

Sie verkündigte, daß alles neu sei, was ihr Heiland bringe und schaffe, und sie überlieferte zugleich ein altes heiliges Buch, das sie den Juden entrissen hatte, in welchem seit unvordenklichen Zeiten alles geweissagt sei, was Erkenntnis und Leben bedürfen.

Sie brachte eine unerschöpfliche Fülle erhabener Mythen, und sie predigte zugleich den alles umfassenden Logos, dessen Wesen und Wirken jene darstellen.

Sie verkündigte die Alleinwirksamkeit Gottes und zugleich die Selbstherrlichkeit des freien Willens.

Sie stellte alles auf den hellen Geist und die Wahrheit, und sie brachte doch einen harten und dunklen Buchstaben sowie Sakramente, welche der religiösen Sinnlichkeit und der Mystik entgegenkamen.

Sie erklärte den Kosmos für die gute Schöpfung des guten Gottes, zugleich aber für das üble Herrschaftsgebiet der bösen Dämonen.

Sie verkündigte die Auferstehung des Fleisches und betrachtete und behandelte zugleich dieses Fleisch als den schlimmsten Feind.

Sie schärfte in einer bisher unerhörten Weise durch die Ankündigung des nahen Gerichtstags des zürnenden Gottes die Gewissen, und sie verkündigte diesen Gott, für den sie alle Aussagen des AT in Kraft erhielt, zugleich als den Gott aller Barmherzigkeit und Liebe.

Sie forderte unter Androhung der Verdammung die strengste Lebensführung in Enthaltung und Entsagung, und sie verhieß eine vollkommene Vergebung aller Sünden.

Sie kam der einzelnen Seele so entgegen, als stünde diese allein auf der Welt, und sie berief alle in einen solidarischen Bruderbund, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not.

Sie richtete eine religiöse Demokratie auf und war von Anfang an darauf bedacht, diese unter starke Autoritäten zu beugen.

Auch in ihrer Fortentwicklung ist keine andere Religion jemals vielseitiger, komplizierter und ,,katholischer" gewesen, als es diese Religion — offenkundig und noch mehr latent — schon in ihrem Anfange war trotz ihres kurzen Bekenntnisses ,,Christus der Herr".

Woher diese Kompliziertheit, diese complexio oppositorum, die von dem oberflächlichen Blick noch immer verkannt und erst der späteren Entwicklung dieser Religion zugeschrieben wird? Die Antwort ist einfach: die Religion, welche Jesum Christum verkündigte, überlieferte mit dem AT auch den komplizierten, aus zahlreichen Quellen geflossenen religiösen Stoff des Spätjudentums mit allen seinen verschiedenen Höhenlagen als ihren ,,Glauben".

Dieser ,,Katholizismus" war nicht im Geist des Stifters; man weiß, daß ihm alle Überlieferungen, Lehren und Formen wesentlich gleichgültig waren, wenn nur Gott erkannt, sein Wille befolgt und seinem Reiche Raum gegeben wurde. Eine weitschichtige ,,Lehre" aufzustellen, lag Jesus Christus ganz fern, da er, Altes hervorholend und Neues verkündigend, stets nur die praktische Religion selbst an ihren entscheidenden Hauptpunkten im Auge hatte. Und auch darin war und blieb er Jude im Sinne der Propheten, daß es ihm ausschließlich auf das Reich Gottes und wiederum auf die ,,Gerechtigkeit" vor Gott ankam, nur daß er sie an einem anderen Maßstabe maß als die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Wie er empfanden wahrscheinlich auch die palästinensischen judenchristlichen Gemeinden. Auch sie kannten keine Gott-Welt-Dogmatik. Der ungeheure komplizierte und disparate Stoff, der sich im Spätjudentum zusammengefunden hatte, blieb für sie noch immer strukturlos, war nicht Glaubenslehre, sondern eben

„Stoff" mit unsicherer Geltung, aus dem man Anregungen, Admonitionen und Spekulationen nach Belieben schöpfte. Auf jüdischem Boden war die Verkündigung von Jesus Christus lediglich die Erfüllung der alten messianischen Verheißungen. Eine jahrhundertelange Überlieferung und Übung hatte das Judentum in den Stand gesetzt, sich gegenüber den rezipierten neuen Stoffen dogmatisch gleichsam immun zu erhalten, d. h. zwar ihren Reichtum zu benutzen, aber schließlich doch die Einfachheit des alten Glaubens nicht zu belasten. Diese Haltung und Kunst ging automatisch auch auf das Judenchristentum über.

Aber das änderte sich — man kann sagen, mit einem Schlage —, als die christliche Predigt auf griechischen Boden übertrat. Das Judentum selbst schon hatte diese Änderung erfahren, als es mit dem Griechentum in Berührung getreten war; aber, national und kultisch noch immer eine strenge Einheit bildend, blieb die „alexandrinische" Änderung verdeckt, beargwöhnt und unkräftig, wie sie sich ja auch geschichtlich nur als eine Episode im Judentum darstellt.

Worin bestand die Änderung? Die Religion wurde zur Religionsphilosophie — denn nur als solche verstand sie der höhere griechische Geist —; sie wurde dem Logos unterworfen; zugleich aber enthielt sie die Anweisung, alles das „logisch" durchzuarbeiten und in strenge Einheit und Geltung zu setzen, was nur immer als göttliche Offenbarung überliefert erschien.

Dieses „Offenbarte" aber war ein Stoff von unübersehbarer Fülle. Unübersehbar war vor allem schon das Hauptstück, das Alte Testament. Wer vermochte diesen Reichtum, wenn er sub specie λόγου betrachtet werden sollte, zu erfassen, diese Fülle von Aussagen über Gott und über sein äußeres und inneres Wirken, diese Vielheit von Geschichten und Lehren, von Anweisungen und Trostmitteln? Und wer vermochte die verschiedenen Stufen und Höhenlagen auszugleichen, welche die heilige Urkunde umfaßte, die doch ausgeglichen werden mußten, wenn alles von ein und demselben Geiste eingegeben war? Und mit dem AT flutete ein Strom von Apokalypsen, Weisheitslehren und Spekulationen herüber, jede Welle einen uralten Namen auf ihrem

Kamme tragend, der durch die Offenbarungsurkunde geheiligt erschien.

Staunend steht man vor der Tatsache, daß sich Griechen dieses alles als heilige Offenbarung gefallen ließen. Allein eines hing hier am anderen und hing letztlich am Sechstagewerk, an den Psalmen und an einigen prophetischen Stücken. Sie, und nur sie, haben, wie zahllose Zeugnisse lehren, den ungeheuren Eindruck auf die Seelen und den Geist der Griechen gemacht, der sie bestimmte, auch alles andere als Gotteswort anzuerkennen, was mit diesen Offenbarungen in unlösbarem Zusammenhang stand. Einige von ihnen bekennen dabei frei, daß nicht die Predigt von Jesus Christus sie zunächst überzeugt hat, sondern daß das AT bzw. seine Kernstücke für sie die Brücke gewesen ist, die sie zum Christentum geführt hat und fort und fort bei ihm erhielt. ,,Evangelio non crederem, nisi me commoveret autoritas Veteris Testamenti", ist unzweifelhaft das Bekenntnis zahlreicher griechischer Christen der ältesten Zeit gewesen. Freilich die höchsten Geister waren es nicht; in die Oberschicht des griechischen Geistes vermochten das AT und die christliche Verkündigung erst einzudringen, als sich diese Oberschicht auflöste.

Was in Palästina Messianismus und Eschatologie war, enthüllte sich auf griechischem Boden als eine Religion, deren Inhalt — infolge der Sättigung des Spätjudentums mit religiösem Stoff — ein Maximum war.

Bis auf den heutigen Tag war und ist es die vornehmste Aufgabe der katholischen Kirchen, der christlichen Religion die ganze Fülle religiösen Kapitals, vor allem die complexio oppositorum, wie sie oben mit einigen Strichen charakterisiert worden ist, und damit die beispiellose religiöse Universalität zu erhalten. Die ganze Dogmengeschichte hat sich aus dieser Aufgabe entwickelt; die Ordnung des Kultus und des Absolutionssystems ist nach ihr eingerichtet, ja selbst die komplizierte Verfassung, die sie ausgebildet hat, ist vollständig nur von hier aus zu verstehen. Aber nicht schon der alten Kirche, sondern erst der aristotelischen Dialektik der mittelalterlichen Scholastik ist es nach vielen Jahrhunderten gelungen, mit dem Gedanken einheitlich den ganzen disparaten und konträren Stoff zu beherrschen.

Es liegt am Tage, daß dieser ganze Stoff auf keiner Stufe seiner Entwicklung „Privatreligion" sein und werden konnte. Mochte der einzelne auch noch so hoch stehen, mochten sein Geist, sein Empfindungsleben und seine religiöse Erfahrung auch noch so tief und bildsam sein und mochte sein lockeres Denken auch noch so viele Zumutungen ertragen, so konnte er doch immer nur Teile für sein inneres Leben aus diesem antithetischen Komplex herausgreifen. Dem Ganzen vermochte er nur Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen, und so ist es heute noch. Diese Tatsache schuf mit Notwendigkeit eine Zwischengröße als Trägerin des Ganzen. Jede höhere Religion fordert eine hypostasierte Gemeinschaft; aber hier war sie doppelt gefordert, weil nur eine solche hier stark genug war, das Ganze zu verstehen und zu vertreten und weil die alte Volksgemeinde Isreal der neuen Entwicklung sich versagte — die Kirche. Die Kirche, einst die konkrete Gemeinde von Jerusalem, ist schon im apostolischen Zeitalter neben Christus und über die Gemeinden und die einzelnen getreten; das ist ein Beweis ihrer aus der Sache sich ergebenden Unerläßlichkeit. Aus ihrem Reichtum leben die einzelnen, nähren sich in verschiedener Weise von ihm und überlassen das Verständnis des Ganzen und die Verantwortung für dasselbe gehorsam der Kirche, d. h. dem neuen sich entwickelnden Stande der Berufstheologen.

Daß aber dieser „idealen" Kirche auf Erden auch eine reale Darstellung entsprechen müsse, diese Einsicht hat sich erst im Laufe von zwei Jahrhunderten aus den Nötigungen entwickelt, den ganzen antithetischen Komplex der christlichen Botschaft in Kraft zu erhalten und gegen Verkürzungen und Bereicherungen zu verteidigen. Die sichtbare katholische Kirche ist daher keine „Zufallserscheinung" in der Entwicklung des Christlichen, auch nicht nur ein Produkt derselben im Zusammenwirken mit der umgebenden Welt und ihren eindringenden Kräften, sondern sie war von Anfang an gefordert, wenn alle die polaren Elemente neben und miteinander in Kraft erhalten werden sollten, welche bereits in der frühesten Verkündigung dieser Religion enthalten waren. Dem ungeheuren Exponenten der christlichen synkretistischen Theologie ist als Basis die Kirche untergeschoben.

Aber zu keiner Zeit läßt sich der Trieb in dem denkenden religiösen Menschen unterdrücken, sich das, was ihm als Religion gebracht wird, in seiner Totalität innerlich anzueignen oder, wenn ihm das nicht gelingt, das sich Widersprechende, Unverstandene und Anstößige auszuscheiden. Man muß also erwarten, daß vom Anfang der Kirchengeschichte an und fort und fort Männer nicht gefehlt haben, welche sich durch Ausscheidung, Akzentuierung und einheitliche Organisierung des Stoffes in der Religion heimisch zu machen suchten. Sie wollten ein eindeutiges Christentum lehren und dieses zu einem ,,Glauben" zusammenfassen, der keine sich widersprechenden oder anstößigen Gedanken aufnötigte. Zwar durch das Mittel der allegorischen Methode konnte das auch gelingen und man konnte mit ihrer Hilfe vieles Disparate zusammenhalten; aber diese Methode war doch nicht überall und immer anwendbar und auch nicht jedermanns Sache.

Schon die werdende katholische Kirche nannte solche Männer, die sich aus der Gesamtüberlieferung ihre eigene Religion zurecht machten und sie jener dann entgegensetzten, ,,Häretiker", d. h. Lehrer, die dem folgten, was sie sich ,,erwählt hatten".

Hier bereits ist des vornehmsten christlichen Missionars der ältesten Zeit, des Apostels Paulus, zu gedenken. Seine Stellung ist deshalb eine so einzigartige, weil er sowohl ein Vater der katholischen Kirche als auch der ,,Häresie" gewesen ist.

Paulus hat stets den höchsten Wert darauf gelegt, seine Predigt mit der der ,,Urapostel", d. h. mit dem großen Aggregat der christlichen Verkündigung, in Einklang zu halten. Mochte er seine apostolische Selbständigkeit auch noch so sehr betonen, die volle Übereinstimmung mit der alten Verkündigung in ihrer ganzen Breite und Vielseitigkeit sollte dadurch nicht gefährdet sein. Die große Kirche auf dem Grunde der Propheten und Apostel mit dem Eckstein Christus, d. h. die Kirche der Gesamtüberlieferung, hat er gebaut. Aber andrerseits bedrohte er sie nicht nur durch die dezidierte Betonung ,,seines" Evangeliums, sondern er schied auch einen bedeutenden Teil aus der komplexen Überlieferung stillschweigend oder ausdrücklich aus und akzentuierte andere Elemente so, daß ihre polaren Gegensätze zu verschwinden drohten. Er bahnte den Weg zu einem

eindeutigen Verständnis der christlichen Botschaft; aber ebendas ist es, was diese Botschaft als universale und als complexio oppositorum nicht verträgt. Er gab dem Begriff des Gesetzes einen neuen Inhalt und vernichtete den alten; er schied die religiöse Bedeutung der „Werke“ aus; er akzentuierte das „Neue“ so, daß das AT seine Gegenwartsbedeutung einzubüßen drohte; er ließ den „Geist“ so über den Buchstaben triumphieren, daß dieser transitorisch und unwert erschien; er faßte die „Sünde“ und wiederum die „Erlösung“ unter einem einzigen Gesichtspunkt und sprach damit allen anderen die Gültigkeit ab.

Alles zusammengefaßt: das Nebeneinander der religiösen und moralischen, der theozentrischen und anthropozentrischen, der prädestinatianischen und ergistischen, der dramatischen und ruhenden Elemente, wie es aus dem Spätjudentum von der christlichen Verkündigung übernommen war, genügte ihm nicht. Von dem Glauben an den gekreuzigten Gottessohn aus trachtete er nach einer Glaubenslehre, die von der Erlösung her die Gegensätze des inneren Lebens und den Gang der Geschichte beleuchtete und eindeutig erklärte. Ob er dabei selbst schon von griechischer Gnosis bestimmt war, ist eine Kontroverse, die hier nicht erörtert zu werden braucht. Auch wenn man sie in gewissem Umfang bejaht, bleibt seine religiöse Selbständigkeit noch groß genug.

Aber merkwürdig — er hat mit den Reduktionen und kraftvollen Vereinfachungen zunächst keine nennenswerten Erfolge gehabt; nur als Fermente gewahrt man sie innerhalb der Entwicklung des nachapostolischen Christentums. Seine großen Erfolge beschränkten sich wesentlich auf die Durchführung des Rechtes der Heiden, ohne weiteres Christen zu werden; im übrigen wirkte seine Predigt mit der der vielen Namenlosen zusammen, die, mehr oder weniger kritiklos, den breiten Strom polarer religiöser Elemente als christliche Verkündigung über die Welt sich ergießen ließen. Das, was man Paulinismus nennt, ist mehr eine Weissagung auf die Zukunft als ein durchschlagendes Moment in der sich zum Katholizismus entwickelnden Kirche gewesen. Die meisten der nachapostolischen christlichen Schriftsteller bis Irenäus zeigen nur geringe Paulinische Einflüsse. In gewisser Weise geht jeder von ihnen noch seinen eigenen Weg;

aber andrerseits stimmen alle zusammen, weil keiner die Verkündigung des anderen bewußt ausschließt. Alle schöpfen sie aus dem ungeheuren Sammelbecken des Spätjudentums, in welches sich auch der christliche Quell ergossen hatte. Keiner von ihnen, ,,Johannes" ausgenommen, kristallisiert das, was er vorträgt; man hat den Eindruck, daß jeder von ihnen auch anderes hätte hervorholen können. Keiner ist ein ,,Häretiker", und keiner macht die anderen zu ,,Häretikern". Es gab noch keine eindeutige Theologie, die mit Akzenten und Exklusiven arbeitete.

Diesen Eindruck hat man, wenn man die Schriften des Lukas, Petrus, Jakobus und die sog. Patres Apostolici liest, Clemens, und Ignatius, Barnabas und Hermas. Aber seitwärts gab es bereits neben und nach Paulus christliche ,,Häretiker", und seit den Tagen Hadrians wurden sie eine Macht.

Für sie alle ist charakteristisch, daß sie den Synkretismus der religiösen Motive — denn die Complexio oppositorum et variorum ist nichts anderes als Synkretismus der religiösen Motive — nicht bestehen lassen wollten, sondern ihm eine mehr oder weniger eindeutige Religionsempfindung und Lehre entgegensetzten. Mit Recht erkannten sie dabei, daß die Quelle dieses unreinlichen Synkretismus vor allem in dem AT lag, in seinem häufig inferioren Buchstaben und in den Willkürlichkeiten des Verständnisses, zu denen er Anlaß gab. Sie alle verwarfen daher das AT bald vollständig, bald in einigen seiner Hauptteile.

Aber hier bemerkt man die paradoxe Tatsache, daß diese ,,Häretiker", indem sie sich vom AT, vom Spätjudentum und damit vom Synkretismus der religiösen Motive zu befreien und dem Christentum einen eindeutigen Ausdruck zu geben suchten, von einer anderen Seite her doch wieder einen Synkretismus einführten. Sie alle, wenn auch in verschiedener Weise, machten Anleihen bei Mythen- und Mysterien-Komplexen, die, wie sie schon dem orthodoxen, sei es auch manchem Fremden bereits aufgeschlossenen Judentum als heidnisch-dämonisch erschienen, so auch den Vertretern der christlichen Gesamtüberlieferung befremdlich und unannehmbar waren. In den ,,Gnostikern" tritt uns die merkwürdige Erscheinung entgegen, daß sie, von der Heilsbedeutung der Person Christi ausgehend und sich daher

an Paulus in der Regel anschließend, dem Christentum durch Ausscheidung zahlreicher religiöser und sittlicher Leitmotive eine eindeutige Struktur gaben, aber dabei bei fremden Mysterienspekulationen die erheblichsten Anleihen machten.

Bis heute ist diese Tatsache geschichtlich und religionspsychologisch nicht scharf erfaßt[1] und daher nicht erklärt. Woher kommt es, daß die ersten eindeutigen christlichen Theologen Gnostiker gewesen sind, d. h. fremde Mythen samt den zugehörigen Spekulationen in das aus dem Judentum stammende Christentum eingeführt haben?

M. E. liegt der Grund hierfür darin, daß das Judentum mit und neben seiner heiligen Urkunde, d. h. mit und neben seinem „Gesetz" keine maßgebende Theologie ausgebildet hat. Es hat zwar in seinen Apokalypsen, Weisheitsbüchern und namentlich in seiner griechischen Literatur eine Fülle von religiösen Motiven und theologischen Spekulationen zum Ausdruck gebracht und an den Buchstaben des ATs geheftet — alles dies ging als formlose Masse in die christliche Verkündigung über —; aber das systematische Bedürfnis war sozusagen schon durch das „Gesetz" erschöpft; daher kam das Judentum in der Systematik im Grunde nicht über den einen Satz heraus: „Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein einiger Gott". Und auch dieser Satz war durch die Einführung neuer religiöser Motive bedroht, ohne daß man es recht merkte, weil es eine theologisch-kirchliche Buchführung im Judentum überhaupt nicht gab.

Hatte nun das „Gesetz" mit ihm das Volkstum seine Geltung in den neuen christlichen Gemeinden verloren — welch ein Unterschied von den Judengemeinden! —, so mußte, um

1 Man übersieht es, daß der Gnostizismus negativ die Ablehnung des spätjüdischen Synkretismus der disparaten religiösen Motive und positiv den Versuch der Durchführung eines eindeutigen religiösen Motivs auf dem Boden der christlichen Verkündigung bedeutet, weil man sich den Blick durch die bunte Fülle der von den Gnostikern herangezogenen Mythenspekulationen verwirren läßt. Diese sind ja nur herangezogen, um einem im Grunde einfachen religiösen Glauben einen Unterbau zu geben, da man in ihnen den theologischen Hauptgedanken, den man befolgen wollte, philosophisch und geschichtlich ausgeprägt zu erkennen glaubte.

dem Zerfließen zu begegnen, eine neue bindende Macht eintreten: die katholische Kirche hat sie im Laufe des zweiten Jahrhunderts in dem kombinierten Gedanken „des Glaubens“ und „der apostolischen Überlieferung“ gefunden und trieb aus diesem Gedanken nach der Schöpfung der apostolischen Schriftensammlung und des apostolischen Amts der Bischöfe vorsichtig und allmählich die umfassende katholische Glaubenslehre hervor. Dennoch mißglückte, kirchlich betrachtet, der erste Abschluß, wie ihn Origenes vorgelegt hatte, und mußte in der Folgezeit durchgreifend korrigiert werden. Das Mißglücken bedeutete aber keine Katastrophe, weil die formalen Autoritäten der heiligen Schriften und der apostolischen Autorität der Kirche im Bunde mit dem ganz kurzen apostolischen Glaubensbekenntnis stark genug waren, Erschütterungen zu begegnen und das Bewußtsein eines unendlichen und doch gesicherten und zuverlässigen religiösen Besitzes aufrechtzuerhalten.

Aber die „Häretiker“, darin dem Apostel Paulus verwandt, wollten die Herstellung der Glaubenslehre, d. h. die geistige Durchdringung und organische Zentralisierung der Religion, nicht aufschieben[1]. Schon dieses Verlangen zeigt, daß sie Griechen waren — Paulus als Glaubenslehrer ist über sein Volk hinausgewachsen —; aber nicht nur waren sie Griechen, sondern die Hervorragenden unter ihnen müssen bereits, bevor sie Christen wurden, griechische Gnostiker gewesen sein, d. h. aus jener neuen geistigen und religiösen Atmosphäre stammen, die aus der Kombination orientalischer und hellenischer Mysterienweisheit, nicht ohne Einfluß der spätpythagoreischen, -platonischen und -stoischen Philosophie, seit einigen Generationen entstanden war.

Diese „Gnosis“, in so mannigfaltigen Gebilden sie sich stoff-

1 Von den „Apologeten“ muß hier abgesehen werden; denn für sie ist es charakteristisch, daß ihre systematischen Versuche, obschon sie den Bemühungen der altkatholischen Väter zugrunde liegen, lediglich der Verteidigung der christlichen Religion, bezw. der Missionsaufgabe dienen, nicht aber aus dem inneren Drange, sich der Religion geistig zu bemächtigen, hervorgegangen sind. Soweit eine solche Absicht bei ihnen doch bemerkbar ist, bleibt sie an Tiefe der Einsicht in das Wesen der Religion hinter den Gnostikern zurück. Doch würden wir vielleicht in bezug auf Justin darüber anders urteilen, wenn wir seine verlorenen Werke besäßen.

lich, kultisch und soziologisch darstellt, ist doch in ihrer christlichen Gestalt eine eindeutige Größe und nimmt in dieser das Stadium vorweg, in welches die nicht-christliche griechische Religionsphilosophie erst durch Jamblichus getreten ist. Die christlichen Gnostiker des 2. Jahrhunderts nehmen dieses Stadium vorweg, indem sie Offenbarungsphilosophen sind und das dramatische und vertikale nachplatonische Gott-Welt-System, sowie das hohe Lied vom Geiste, seinem Abstieg und Aufstieg, mit der christlichen Verkündigung verbinden. Dieser Verkündigung wird dabei der Supremat eingeräumt; denn Jesus Christus ist der Erlöser der Geister, d. h. die göttliche Macht, welche die durch den großen Abfall geschehene widernatürliche Verbindung von Geist und Materie, in welcher der Geist in Fesseln liegt, aufhebt und die Rückkehr des Geistes in seine Heimat ermöglicht.

Die christliche Verkündigung wurde von den Gnostikern — nur von den bedeutenden ist hier die Rede — mit dem hohen Ernste und dem heiligen Enthusiasmus des Paulus ergriffen, den sie als Führer verehrten; aber sie wurde ganz eingebettet in das dualistische System, das ursprünglich und wiederum am Schluß des Dramas als pantheistisches gedacht ist, weil das wieder auf sich selbst zurückgeworfene Kenoma ein Nichts ist. Das Recht zu dieser Kombination schien durch Paulus selbst gewährleistet; denn es fanden sich in seinen Briefen Stellen genug über Gott, Seele, Geist und Fleisch, Gott dieser Welt, Welt- und Geschichtsmysterien usw., die von einem Griechen kaum anders gedeutet werden konnten als im Sinne jenes Systems, und darüber hinaus traten in ihnen Spekulationen entgegen, die von Äonen-Spekulationen kaum verschieden waren. Der Äonen-Spekulationen aber konnten diese Gnostiker nicht entraten, da nur die Nachweisung eines Pleroma von Geistern mit absteigender Göttlichkeit den tatsächlichen Zustand der Welt als einer widernatürlichen und üblen Mischung vom Guten und Bösen zu erklären vermochte. Dem AT mußten diese Gnostiker durchweg mit scharfer Kritik entgegentreten; denn bereits sein grundlegender Anfang, die Schöpfungsgeschichte, war ihnen ganz unannehmbar, weil diese Geschichte das für gut erklärte, was sie als schlecht beurteilten — die Welt in ihrer konstitutiven Zuständlichkeit, ja in ihrem Sein. Aber für das AT tauschten sie die erhabene

Dramatik eines uranfänglichen vorweltlichen Geschehens und das hohe Lied des Geistes ein. Warum sollen sie mit der christlichen Verkündigung unverträglich sein, die doch in ihrer Erhabenheit und in ihrer erschütternden und beseligenden Dramatik sich ihnen als wahlverwandt erweist? Und fordert nicht geradezu das Bekenntnis: „Christus der Herr“ dazu auf, diese seine Herrschaft über das All und die Geschichte so zu fassen, wie es die Spekulation hier tut?

Die Situation, in welcher sich die vom Judentum politisch völlig losgelöste christliche Religion zur Zeit Hadrians befand, war die kritischste in ihrer Geschichte. Auf der einen Seite stand die formlose, unkristallisierte, an das AT gebundene, in Wahrheit vom Spätjudentum mit der Fülle seiner Stoffe und widerstreitenden Motive abhängige christliche Verkündigung, entschlossen alles ins „Apostololische“ hineinzuziehen und nach Geist und Buchstaben zu bewahren. Auf der andern Seite standen bedeutende Lehrer, die eine eindeutige und feste christliche Gott-Welt-Erkenntnis darboten, in der die Erlösung durch Jesus Christus die höchste Stelle besaß und die die erhabensten Spekulationen der Griechen über die dieWelt bewegenden letztenGegensätze fortbildeten. Jene hielten die Autorität des ATs streng aufrecht, diese verwarfen sie; aber die Situation jener war noch dadurch erschwert, daß sich ihnen selbst die Schwierigkeiten immer mehr aufdrängten, die dieses Buch enthielt. Gehört es den Christen allein oder den Christen und Juden? Für welche seiner Teile gilt noch heute der Buchstabe? Für keinen (so der Barnabasbrief, der das buchstäbliche Verständnis für teuflisch erklärt) oder für alle oder für einige? Darf man etwa eine nur zeitweilige gottgewollte Geltung gewisser Teile annehmen? Ist das Gesetz gegeben worden, um die Sünden zu vermehren? Muß man alles allegorisieren? Wie soll man allegorisieren? Erschöpft sich die Bedeutung des Buchs in dem Typischen, Prophetischen? Ist nicht manches nur zur Kennzeichnung und Strafe der Juden gesagt? usw. Allerseits war man zwar im Katholizismus darüber einverstanden, daß das Zeremonialgesetz den Christen nicht gilt; aber bereits die Begründung dieses Satzes war zweifelhaft, und über ihn hinaus gab es die peinlichsten, bis zum Widerspruch sich steigernden Verschiedenheiten. So traten „die Apostolischen“ mit schweren Unsicherheiten in die große Krisis ein.

Aus ihr die Christenheit zu befreien, sah sich Marcion berufen. Kein Synkretismus, sondern Simplifikation, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des Christlichen — das ist die zweite Linie, auf welcher er mit seiner Predigt vom fremden Gott und seiner Kirchenstiftung erscheint. Dem unübersehbaren und vieldeutigen Komplex des Überlieferten soll eine eindeutige religiöse Botschaft entgegengestellt werden. Steht Marcion aber hier nicht nur mit Paulus, sondern auch mit den Gnostikern zusammen und der Kirche gegenüber, so lehnt er gegen diese aufs schärfste den neuen Synkretismus ab, den sie in der verkehrten Meinung einführten, die aus der Mysterienspekulation hinzugebrachten Stoffe seien dem wahren christlichen Gedanken adäquat und daher beifallswert. So ist auch hier Marcion, wie bei seiner rücksichtslosen Durchführung der Paradoxie der Religion, der Konsequente: die wahre Religion muß ebenso eindeutig und transparent sein, wie sie fremd und absolut-paradox sein muß.

3.

Religion ist Erlösung — der Zeiger der Religionsgeschichte stand im 1. und 2. Jahrhundert an dieser Stelle; niemand konnte mehr ein Gott sein, der nicht ein Heiland war. In wundervoller Weise kam die neue christliche Religion dieser Erkenntnis entgegen, und der Apostel Paulus hat sie bereits so gestaltet, daß er Christus als Erlöser zum Mittelpunkte der gesamten christlichen Verkündigung machte. Aber sein Gottesbegriff, vom ATlichen genährt, zeigt im Vergleich mit seinem Christusbegriff noch einen gewaltigen Überschuß. Ob mit Recht oder Unrecht, kann hier noch unerörtert bleiben. Unwidersprechlich ist, daß sich der Vater Jesu Christi bei Paulus keineswegs mit Christus, dem Erlöser, einfach deckt. Er ist nicht nur der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes, sondern er ist auch der Unerforschliche, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, der Schöpfer der Welt, der Autor der mosaischen Gesetzgebung, der souveräne Lenker der Geschichte, insonderheit der ATlichen, ferner der Zürnende und Strafende und endlich der Richter, der mit dem großen Gerichtstage vor der Tür steht. Gewiß — Paulus hat bereits vieles gestrichen an dem alten

jüdischen Gottesbegriff, teils durch das Mittel der allegorischen Auslegung, teils durch eine geschichtsphilosophische Betrachtung, die es auf Grund des Gedankens der Erziehung des Menschengeschlechts und einer heilsnotwendigen Akkomodation gestattete, zahlreiche Anstöße, zu entfernen. So war nicht nur das Zeremonialgesetz beseitigt, sondern auch ein großer Komplex unerträglicher ATlicher Aussagen. Und neben Paulus standen zahlreiche Lehrer, die an der Aufgabe arbeiteten, den christlichen Gottesbegriff nach dem Heiland Christus zu erfassen und zu bestimmen. Auch auf dieser Linie steht Marcion; aber auch auf ihr ist er bis zur äußersten Konsequenz fortgeschritten. Neben der Erlösung darf schlechthin nichts stehen; sie ist etwas so Großes, so Erhabenes, so Unvergleichliches, daß der, der sie hat und bringt, nichts anderes sein kann als eben der Erlöser. Der christliche Gottesbegriff muß daher ausschließlich und völlig restlos nach der Erlösung durch Christus festgestellt werden. Also kann und darf Gott nichts anderes sein als das Gute im Sinne der barmherzigen und erlösenden Liebe. Alles übrige ist streng auszuscheiden: Gott ist nicht der Schöpfer, nicht der Gesetzgeber, nicht der Richter, er zürnt und straft auch nicht, sondern er ist ausschließlich die verkörperte, erlösende und beseligende Liebe. Damit ist das Trachten der Zeit nach dem Gott der Erlösung und ihre Wertschätzung der Erlösung auf den denkbar schärfsten Ausdruck gebracht.

Die Religion ist die paradoxe Botschaft vom fremden Gott; sie ist schlechthin einheitliche und eindeutige Botschaft, und sie ist die exklusive Botschaft von dem Gott, der der Erlöser ist. Jede dieser Aussagen, die zu einem harmonischen Einklang zusammengehen, entspricht dem gewaltigen Sehnen und Ringen der Zeit, spricht es in einem Maximum aus und bringt ihm die höchste Erfüllung, indem sie diese Erfüllung in der Erscheinung Christi nachweist. In der Verkündigung Marcions ,,von dem fremden und guten Gott, dem Vater Jesu Christi, der die ihm völlig fremden, elenden Menschen aus den schwersten Banden — nämlich aus seinem ihm anerschaffenen Wesen und aus der der Verhaftung dieses

Wesens unter ein verdammendes Gesetz — zu ewigem Leben durch den Glauben erlöst", hat sie ihren kürzesten, aber doch alles umfassenden Ausdruck gefunden. Die Paradoxie der Religion, ihre eindeutige Kraft und ihr ausschließlicher Charakter als Erlösung sind hier zusammengefaßt. Nicht kehren die Menschen durch die Erlösung in ihr Vaterhaus zurück, sondern eine herrliche Fremde ist aufgetan und wird ihnen zur Heimat.

Das Interesse, das sich an das Auftreten Marcions in der Religions- und Kirchengeschichte knüpft, ist hiermit bezeichnet. Keine zweite religiöse Persönlichkeit kann ihm zur Seite gestellt werden, die im Altertum nach Paulus und vor Augustin an Bedeutung mit ihm rivalisieren könnte. Daher ist alles der höchsten Aufmerksamkeit wert, was uns von ihm erhalten oder über ihn überliefert ist. Das ist nicht wenig: wir besitzen (1) die Berichte seiner Gegner über sein angebliches ,,System"; wir kennen (2) den Umfang seiner Bibel, und viele Abschnitte aus ihr sind uns im Wortlaut überliefert; wir wissen (3) um die Grundsätze seiner Bibelkritik und zahlreiche seiner Korrekturen liegen vor uns; endlich sind (4) umfangreiche Reste seines großen Werkes ,,Antithesen" auf uns gekommen samt zahlreichen Erklärungen biblischer Stellen. Aber es fehlt bisher viel an der gebotenen Ausbeutung dieser Quellen; namentlich sind die zweite und vierte ungebührlich vernachlässigt worden, die doch die wichtigsten sind. Infolge davon erscheint sein Christentum unbiblischer, abstrakter und unlebendiger, als es in Wahrheit gewesen ist, zumal da man den Berichten der Gegner den eigenen Ausführungen M.s gegenüber einen viel zu großen Spielraum gelassen hat. Wer z. B. hat darauf aufmerksam gemacht, daß M. eine Reihe von Aussagen stehen gelassen, nach denen die Begriffe ,,gerecht", ,,Gerechtigkeit", ,,rechtfertigen", ,,Gericht" auch vom guten Gotte gelten? Wer hat bisher den großen Unterschied aufgedeckt, der auch nach ihm zwischen den Uraposteln und den judaistischen Pseudoaposteln besteht? Wer seine Stellung zum Gesetz und zum AT über die dürftige Erkenntnis hinausgeführt, daß er sie verworfen hat? In allen diesen und vielen anderen Problemen hat sich die Geschichtsschreibung bislang wesentlich damit begnügt, die kurzen dezidierten Mitteilungen der Gegner zu wiederholen. Man bewegt sich heute noch durchaus in ihrem Fahrwasser: sie wollten zeigen, daß er Dualist war, aber aus

dem, was er im NT stehen gelassen hat, widerlegt werden kann; der echten Geschichtsschreibung aber ist die Aufgabe gestellt, aus ebendiesem Materiale zu zeigen, was er denn eigentlich gewollt hat. Das ist mehr und tiefer und reicher, als was man bisher ermittelt hat. Auch ist es eine Freude, sich mit einem tief religiösen Mann von intellektueller Reinlichkeit zu beschäftigen, der allen Synkretismus, Allegorie und Sophisterei ablehnt.

II. Marcions Leben und Wirksamkeit[1].

Marcion war nach guter Überlieferung aus Sinope, der wichtigsten griechischen Handelsstadt am Südufer des Schwarzen Meeres, gebürtig, ein Landsmann also des Cynikers Diogenes, worauf Tert. (adv. Marc. I, 1) anspielt[2]. Er mag um das Jahr 85 oder etwas später geboren sein.

Im Pontus gab es in der frühen Kaiserzeit Judengemeinden. Der Mitarbeiter des Paulus, Aquila, stammte von dort (Apostelgesch. 18, 2) und ebenso der Bibelübersetzer gleichen Namens, ein jüdischer Proselyt. Er war ein genauer Zeitgenosse Marcions, ja, wenn man Epiphanius trauen darf, auch aus Sinope gebürtig (Iren. bei Euseb., V, 8, 10; Epiphan., De mens. et pond. 14 f)[3]. Merkwürdig — aus dieser Stadt sind der schärfste Gegner des Judentums und der skrupulöseste Übersetzer der jüdischen heiligen Schrift gleichzeitig hervorgegangen![4] Gerne würde man

---

1 S hierzu die Beilage I: „Untersuchungen über die Person und die Lebensgeschichte Marcions".

2 Nur vom Pontus, nicht von Sinope, hat Tert. gewußt. — In der Bedürfnislosigkeit berührten sich Marcion und Diogenes. Die Gegner nannten diesen „den tollgewordenen Sokrates"; in bezug auf das Verhältnis jenes zu Paulus könnte Übelwollen etwas Ähnliches behaupten.

3 Daß beide Aquila' Pontiker waren, scheint mir unverdächtig (gegen Schürer, Gesch. des Volkes Israel Bd. III S. 435). Sinope als Vaterstadt des Bibelübersetzers wird man gelten lassen dürfen, auch wenn die anderen Angaben des Epiphanius (Aquila ein Verwandter Hadrians, zuerst Christ, als Astrologe ausgeschlossen, dann Jude) dahingestellt bleiben müssen.

4 Nach Epiphanius (l. c. 17 f., vgl. Chron. pasch. I p. 491) soll auch der andere jüdische Bibelübersetzer, Theodotion, aus dem Pontus, ja aus Sinope, stammen, ursprünglich Marcionit gewesen, dann zum Judentum

hier Näheres über die Propaganda des Judentums erfahren und ihre antithetischen Wirkungen; aber die Überlieferung ist schweigsam.

In jedem Sinne antithetisch sind übrigens Marcion und der Bibelübersetzer Aquila nicht, vielmehr besteht sogar eine gewisse Wahlverwandtschaft: auch Marcion will von dem Buchstaben des ATs nichts abmarkten und buchstäbelt in seiner Weise wie Aquila. Das haben seine kirchlichen Gegner wohl bemerkt und ihm vorgerückt. Es läßt sich aber überhaupt die Frage aufwerfen, ob M. nicht eine Zeit erlebt hat, in der er dem Judentum nahe gestanden hat. Von hellenischem Geiste spürt man schlechterdings nichts in ihm, die jüdischen Auslegungen des ATs sind ihm wohlbekannt, und seine ganze Stellung zum AT und Judentum läßt sich am besten als Ressentiment begreifen. Bereits in den „Neuen Studien zu M." S. 15 habe ich die Hypothese aufgestellt: M. bezw. seine Familie kommt vom Judentum her; jüdischer Proselytismus ging der Bekehrung zum Christentum voran, was ja nicht auffallend, sondern bei den Bekehrungen ältester Zeit die Regel gewesen ist. Dafür spricht auch, daß er die messianischen Weissagungen ebenso erklärt wie die Juden[1]; sein Christentum erbaut sich also auf einem Ressentiment in bezug auf das Judentum und seine Religion. Eben deshalb hat er auch eine ähnliche Erfahrung machen können, wie Paulus, nur daß sie extensiv viel weiter greift wie beim Apostel, der nur mit dem Gesetze bricht, nicht aber mit dem Gesetzgeber und dem AT.

Christen im Pontus setzt der erste Petrusbrief voraus, und wie zahlreich und stark die christlichen Gemeinden dort schon

---

übergetreten sein und unter Commodus gewirkt haben. Allein soweit man seine Angaben zu kontrollieren vermag, bestehen sie die Probe nicht. Nach Irenäus (l. c.) war Theodotion Ephesier und Proselyt wie Aquila; auch gegen den chronologischen Ansatz des Epiphanius erheben sich starke Bedenken.

1 Er kennt ihre zeitgeschichtlichen Deutungen und er hält das ganze AT für wahre Geschichte und traut seinem Buchstaben. Welche Gnostiker, welche Kirchenlehrer haben das sonst getan? Jene machen Unterscheidungen oder nehmen Lug und Trug an, diese allegorisieren. M. aber hält's mit den Juden! Man erinnere sich hier, daß Tert.s Polemik gegen M. und gegen die Juden auf großen Strecken einfach identisch ist.

z. Z. Trajans waren, lehrt uns der berühmte Brief des Plinius an Trajan. Er ist nach neueren Untersuchungen in oder bei Amisus geschrieben [1]. Auf eine feste Organisation der dortigen Gemeinden am Anfang des 2. Jahrhunderts lassen die „Diakonissen“ schließen, welche Plinius erwähnt.

Daher hat die auch sonst unverdächtige Nachricht Hippolyts, Marcion sei der Sohn des Bischofs (eines Bischofs) von Sinope gewesen, nichts gegen sich; ja die Entwicklung Marcions wird uns verständlicher, wenn er von frühen Jahren her Christ gewesen ist und in der großen Gemeinde gestanden hat. Zeitlebens hat er, im Unterschied von den Gnostikern, für die große Gemeinde, d. h. die ganze Christenheit, gearbeitet, und niemals hat er ein Sektierer sein wollen. Auch seine Vertrautheit mit dem AT und der, sei es auch zum Abscheu gewordene, Respekt vor seinem Buchstaben erklären sich leichter, wenn er mit dem heiligen Buche aufgewachsen ist.

Aber die andere Nachricht, welche ebenfalls Hippolyt bringt, Marcion sei in Sinope von seinem Vater exkommuniziert worden, weil er eine Jungfrau verführt habe, verdient keinen Glauben. Hippolyt selbst hat sie in seinem späteren antignostischen Werk, der Refutatio, nicht wiederholt; Irenäus, Rhodon, Tertullian, die Alexandriner und Eusebius schweigen über sie; sie entstammt gewiß der polemischen Topik; generell sagt Hegesipp, die Ketzer hätten die Kirche, die reine Jungfrau, verführt [2].

Dagegen braucht man nicht zu bezweifeln, daß M. von seinem eigenen Vater exkommuniziert worden ist. Die Nachricht ist so singulär in der Ketzergeschichte, daß sie schon deshalb Glauben verdient. Ist M. aber in Sinope exkommuniziert worden, so wird es einer Irrlehre wegen geschehen sein, und das ist ja auch der Sinn der Legende, er habe eine Jungfrau verführt.

Exkommunikationen im Sinne der Praxis der späteren Kirche kann es unter Hadrian noch nicht gegeben haben: sie

---

1 S. Wilcken im „Hermes“ Bd. 49 (1914) S. 120 ff.

2 Die Geschichte deshalb für wahrscheinlich zu halten, weil die strenge sexuelle Askese, die M. nachmals geboten hat, als Ressentiment zu verstehen sei, wäre auch dann noch fragwürdig, wenn die Anekdote genügend bezeugt wäre.

besagten teils mehr, teils weniger. Mehr, denn sie konnten unter so strengen Formen vollzogen worden sein, daß der Ausgestoßene dem Satan übergeben wurde; weniger, denn das Urteil der exkommunizierenden Gemeinde war nicht für andere Gemeinden ohne weiteres gültig. Sicher aber dürfen wir annehmen, daß nur eine schwere Irrlehre die Exkommunikation veranlaßt hat; denn nur im äußersten Fall entschloß man sich damals einen Bruder auszuschließen, wenn er doch Christus als seinen Herrn anerkannte. M. muß also schon damals die Grundzüge seiner der großen Kirche unerträglichen Lehre vertreten haben[1].

Er begab sich nach Kleinasien; es war schon eine Propagandareise. Eine unverächtliche Quelle erzählt, daß er Briefe Pontischer Brüder mit sich führte. Nur Empfehlungsschreiben können es gewesen sein, woraus folgt, daß er in seiner Heimat doch auch Anhänger besaß, daß seine Ausschließung dort also nicht ohne Widerspruch erfolgt war. Allein auch in Kleinasien (Ephesus: so die Quelle; wohl auch Smyrna und vielleicht Hierapolis), wo er Anerkennung bei den Gemeindevorstehern suchte und ihnen seine Auffassung des Evangeliums vorlegte, wurde er abgelehnt und zurückgestoßen. Damals wird wohl jene Begegnung mit Polykarp stattgefunden haben — oder doch erst später in Rom? —, von der uns Irenäus (nach Papias?) berichtet. Den Anerkennung begehrenden wies Polykarp in schärfster Weise ab: ,,Ich anerkenne dich als Erstgeborenen des Satan.“ M. muß schon seine ,,Zweigötter“-Lehre und die Verwerfung des AT vorgetragen und der Gemeinde insinuiert haben, wenn Polykarp ihm in dieser grausamen Weise begegnete.

Jetzt begab sich M. nach Rom: Pontus, Kleinasien, Rom be-

---

1 Von seinem Bildungsgang wissen wir nichts; aber seine Textkritik beweist, daß er ein gebildeter Mann war, also mindestens auch das übliche philosophische Wissen besaß. Seine dezidierte Abneigung gegen die Philosophie (s. u.) spricht nicht dagegen. ,,Ardens ingenii et doctissimus“ hat ihn Hieronymus, sicher Origenes ausschreibend (er beruft sich auf eine Überlieferung) Comm. in Osee l. II zu c. 10, 1 genannt; s. d. Motto oben S. 1. Daß die Kirchenväter alle möglichen griechischen Hauptphilosophen für seine Lehrmeister ausgegeben haben, kommt nicht in Betracht; aber ein Mann, den Origenes ,,doctissimus“ genannt hat, muß erstlich sehr bibelkundig gewesen sein — das können auch wir noch feststellen — und zweitens auch eine gute weltliche Bildung besessen haben.

deuteten auch kirchlich schon damals eine Klimax: wer auf die ganze Christenheit Einfluß gewinnen wollte, mußte in die Welthauptstadt gehen[1]. Auf seinem eigenen Schiffe fuhr er dorthin; denn wir hören aus besten Quellen (Rhodon in Rom, Tertullian), daß er ein begüterter Schiffsherr und in Rom als solcher bekannt war (ὁ ναύτης Μαρκίων, nauclerus[2]). Diese Reise fällt wahrscheinlich in das 1. Jahr des Antoninus Pius, sicher um diese Zeit. Eine Nachricht bei Hieronymus lautet, M. habe schon vorher eine Anhängerin dorthin geschickt, um seine Ankunft vorzubereiten. Das ist undurchsichtig.

Trotz der Abweisungen im Pontus und in Asien empfand und wußte sich M. noch immer als ein Glied der allgemeinen Christenheit und daher als „Bruder"; nach seiner Überzeugung vertrat er das Evangelium, wie es der Christenheit geschenkt war und wie sie es vertreten sollte. Er trat daher der römischen Christengemeinde bei und schenkte ihr bei seinem Eintritt 200 000 Sesterzen. In Rom wird man zunächst nichts von seiner Vorgeschichte und seiner Lehre gewußt haben; aber wenn sie auch bald bekannt geworden sind, so lag nicht sofort eine Nötigung für die Gemeinde vor, ihn auszuschließen. Sie konnten abwarten. Das Geldgeschenk mag auch dazu beigetragen haben, die Kritik an dem neuen Gemeindegliede nicht zu beschleunigen, und M. selbst kann die Propaganda seiner Lehre vorsichtig begonnen haben. Es ist auch für die Zeit nach seinem Bruche mit der großen Kirche charakteristisch, daß uns kein schmähendes oder böses Wort über diese und ihre Mitglieder überliefert ist[3].

Es ist aber auch möglich, ja es hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß M. sich zuerst in Rom noch ganz zurückgehalten hat, um in ernster Arbeit die Grundlagen seiner Lehre aufs sicherste auszubilden. Die Herstellung des echten Textes des Evangeliums und der Briefe des Paulus, d. h. ihre Reinigung

---

1 Vielleicht hat auch die Erwägung Marcion zur Reise nach Rom bestimmt, daß dort der Bruch der Kirche mit dem Judentum vollständiger war als in Asien. Man fastete am Sabbat und hielt Ostern nicht mit den Juden zusammen. M. konnte hoffen, dort einen günstigeren Boden zu finden.

2 Wiederholt benutzt Tertullian den weltlichen Beruf Marcions, um ihn zu verspotten.

3 Er entrüstet sich über die Urapostel und die judaistischen Evangelisten; aber die große Kirche seiner Zeit sieht er als verführte an.

von den judaistischen Interpolationen, und sodann die Abfassung des großen kritischen Werkes ,,Antithesen", das die Unvereinbarkeit des ATs mit dem Evangelium und seine Herkunft von einem anderen Gott erweisen sollte, waren so umfangreiche und gewaltige Aufgaben, daß sie nur in stiller, anhaltender Arbeit erfüllt werden konnten. Da ihnen der Text zugrunde liegt, der uns für Rom und das Abendland stärker bezeugt ist als für das Morgenland, ist es wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, daß M. seine grundlegenden Werke erst in Rom verfaßt hat, und da der Bruch mit der römischen Kirche und die sich anschließende große Propaganda sie voraussetzen, muß M. sie im J. 144 abgeschlossen haben; denn in dieses Jahr (Ende Juli) fällt der Bruch. Also hat M. wahrscheinlich als reifer Mann in den ca. 5 Jahren zwischen 139 und 144 sein Neues Testament und sein Antithesenwerk in Rom geschaffen; doch ist die Möglichkeit offen zu lassen, daß das schon in Kleinasien geschehen ist.

Als er sie vollendet hatte, trat er vor die römische Gemeinde hin und forderte ihre Presbyter (wichtig, daß die Quelle [Hippolyt] hier keinen Bischof erwähnt) auf, zu dieser seiner Arbeit und damit zu seiner Lehre Stellung zu nehmen. Es kam zu einer förmlichen Verhandlung — der ersten dieser Art, die wir aus der alten Kirchengeschichte kennen, andererseits aber eine Parallele zum sog. Apostelkonzil. Von Luk. 6, 43 (,,der gute und der faule Baum") ging M. bei der Verhandlung aus. Auch der in seinem Sinn noch deutlichere Spruch Luk. 5, 36 f. (,,neuer Wein, alte Schläuche") scheint schon damals eine Rolle gespielt zu haben; jedenfalls bildete auch er eine Grundlage der Ausführungen M.s. Beide Sprüche in ihrer scharfen Antithese sind in der Tat als Ausgangspunkte der Marcionitischen Lehre besonders geeignet.

Die Verhandlungen endeten mit einer scharfen Abweisung der unerhörten Lehre und mit dem Ausschluß M.s; man gab ihm auch die 200 000 Sesterzen zurück. Noch nach zwei Menschenaltern wußte nicht nur Hippolyt in Rom, sondern auch Tertullian in Karthago von diesem eindrucksvollen Vorgang. Es wird für immer denkwürdig bleiben, daß auf der ersten römischen Synode, von der wir wissen, ein Mann vor den Presbytern gestanden hat, der ihnen den Unterschied von Gesetz und Evangelium darlegte

und ihr Christentum für ein judaistisches erklärte. Wer denkt hier nicht an Luther![1]

Schon damals vielleicht oder später erst wurde M. — Tertullian berichtet es — auch ein Brief vorgehalten (vermutlich aus dem Archiv der römischen Kirche), in welchem er selbst bekannt hatte, daß er früher den Glauben der großen Kirche geteilt habe. Man braucht an der Echtheit des Briefs nicht zu zweifeln; und selbst wenn er besagte, daß M. sich, als er nach Rom kam, noch als in Glaubenseinheit mit den römischen Christen stehend gewußt hat (was ja auch der Eintritt in die Gemeinde und das Geldgeschenk beweisen), so ist das nicht auffallend[2]; denn M. nahm ja an, daß seine Lehre die genuine sei und daß sie daher — bis zum Beweise des Gegenteils — auch die Zustimmung der Christengemeinden finden müsse. Ganz vergeblich bemüht sich daher Tertullian, M. aus dem Brief einen Strick zu drehen. Auch sittlich ist es zu rechtfertigen, daß M., nachdem er in Pontus und in Asien abgewiesen war, in Rom nicht sofort als Reformator auftreten, sondern zunächst weiter forschen und seiner Glaubenslehre die volle Begründung geben wollte in der Hoffnung, sie würde in dieser Gestalt von der Gemeinde der Welthauptstadt und dann von der ganzen Christenheit anerkannt werden.

Gewiß mit schwerem Herzen hat M. das Urteil, das ihn ausschloß und seine Lehre als schlimmste Ketzerei ablehnte, entgegengenommen; aber nun zog er mit gewaltiger Energie die Konsequenz und begann seine reformatorische Propaganda im größten Stil. Schon wenige Jahre später, um das J. 150, schreibt Justin in der Apologie, daß sie sich über das ganze Menschengeschlecht erstrecke, und stellt M. neben den Erzketzer Simon Magus, nachdem er bereits vorher in seinem verlorenen Syntagma wider alle Häresien die literarische Bekämpfung dieses „Apostels der Dämonen" begonnen hatte. „Marcions häretische Tradition hat die ganze Welt erfüllt", schreibt auch Tertullian (adv. Marc. V, 19).

---

1 M. hat den Römern nicht vom Gott des Lichts und der Finsternis nicht vom Gegensatz des Geistes und der Materie o. ä. gesprochen, sondern von dem Gegensatz des AT.s und des Evangeliums, der die Annahme zweier Götter fordere.

2 Der Brief kann aber auch einer viel älteren Zeit angehören.

Schwerlich länger als etwa 15 Jahre nach dem J. 144 hat M.s Wirksamkeit gedauert; denn keine Quelle berichtet, daß er noch zur Zeit Marc Aurels gelebt hat. Wann und wo er gestorben ist, wissen wir nicht; die Legende bei Tertullian, er habe auf dem Totenbette bereut und um Wiederaufnahme in die Kirche gebeten, verdient keinen Glauben [1].

Leider wissen wir von den Jahren der großen Wirksamkeit M.s gar nichts; wir sehen nur die Früchte, die außerordentliche Verbreitung der Marcionitischen Kirche in allen Provinzen des Reichs schon im Zeitalter der Antonine; denn nicht labile Sekten, sondern eine große Kirche, bestehend aus geordneten und festgefügten Teilgemeinden — die Kirche Jesu Christi — setzte M. im Bewußtsein, der berufene Nachfolger des Paulus zu sein, der großen Kirche entgegen. Eben deshalb hat ihn Justin neben Simon den Magier gestellt. Nur die eine wichtige Nachricht ist noch auf uns gekommen, daß M. mit dem syrischen Gnostiker Cerdo in Rom in Verbindung getreten sei und dieser Einfluß auf ihn gewonnen habe. Einige Kirchenväter, Irenäus folgend, haben diesen Einfluß maßlos übertrieben, um M.s Originalität herabzudrücken und ihn dem landläufigen Gnostizismus unterzuordnen [2]; aber das Hauptstück der Lehre M.s, die Entgegensetzung des guten fremden Gottes und des gerechten Gottes, stammt nicht von Cerdo, der vielmehr den Gegensatz des guten und des schlechten Gottes, wie andere Gnostiker, verkündigte und ein syrischer Vulgärgnostiker war. Da die Marcionitische Kirche u. W. Cerdo nie genannt und ausschließlich M. als ihren Stifter verehrt hat, so beruht das Abhängigkeitsverhältnis, in welches Irenäus und Hippolyt M. gesetzt haben, auf einem Irrtum, bzw. einer Fälschung. Aber andrerseits ist es möglich, daß gewisse Züge der Lehre M.s, die loser mit der Hauptlehre zusammenhängen, dagegen mit syrisch-gnostischen Lehren aufs nächste verwandt sind (die Fassung des Verhältnisses von Geist und Fleisch; der strenge Doketismus), auf den Einfluß Cerdos zurückgehen.

---

1 Auch sie gehört höchst wahrscheinlich der polemischen konfessionellen Topik an, die noch heute in Kraft ist, wie die böse Fabel von der Verführung einer Jungfrau.

2 S. die Beilage II: „Cerdo und Marcion".

Muß dies anerkannt werden, so ist es unwahrscheinlich, daß M., wie Epiphanius behauptet, erst nach seinem Bruch mit der römischen Gemeinde von Cerdo beeinflußt worden ist oder sich gar nunmehr „zur Häresie Cerdos geflüchtet hat“; denn jene Züge der Verwandtschaft treten in der Kritik des Textes des Evangeliums und der Paulusbriefe deutlich hervor sowie in dem Antithesenwerk M.s; diese Arbeiten aber sind (s. o.) schwerlich erst nach dem Bruch mit der Kirche abgefaßt worden[1].

Der Tag dieses Bruchs, unmittelbar nach den Verhandlungen mit den Presbytern der römischen Kirche, d. h. die Stiftung ihrer Reformationskirche, ist im Gedächtnis der Marcionitischen Kirche geblieben; er fiel in den Juli des J. 144; denn die Marcioniten berechneten nach ihm den zeitlichen Abstand zwischen Christus und M. auf 115 Jahre und 6½ Monate.

Daß M. sich persönlich (in Rom?) mit Valentin und Basilides berührt hat („wie ein Älterer mit Jüngeren“), kann man mindestens nicht mit Wahrscheinlichkeit aus einer Stelle bei Clemens (Strom. VII, 18, 107) schließen, und die abgerissene Nachricht im Muratorischen Fragment, Valentin und noch ein anderer hätten für M. ein neues Psalmbuch geschrieben, bleibt ganz dunkel. Ist der christliche römische Lehrer Ptolemäus, den Justin in der sog. zweiten Apologie erwähnt, mit dem bekannten

---

1 Von den persönlichen Verhältnissen Cerdos ist so gut wie nichts bekannt. Was die Voraussetzungen seiner Lehre betrifft, so bringt ihn Irenäus mit den Simonianern in Zusammenhang (*ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα*), was nichts besagt, und bezeichnet M. als seinen Diadochen. Hippolyt nennt ihn den Lehrer M.s und sagt, daß er aus Syrien nach Rom gekommen sei. Epiphanius bringt ihn u. a. mit Satornil in Verbindung, zu dem er in der Tat zu gehören scheint. Aber auf guter Kunde beruht die Angabe des Irenäus, daß Cerdo wie Valentin unter dem Bischof Hygin nach Rom gekommen sei und daß sein Verhältnis zur Kirche sich erst allmählich negativ geklärt hat (*πολλάκις εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ὑπό τινων ἐλεγχόμενος ἐφ’ οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν θεοσεβῶν συνοδίας*). Dies ist die kostbarste Nachricht, die wir in bezug auf die Schwierigkeiten besitzen, die im vorkatholischen Zeitalter, die Ausscheidung von Häretikern betreffend, bestanden haben, und wirft auch ein Licht auf M.s Verhältnis zur Kirche, bis es zum definitiven Bruch in Rom kam. Beide Häretiker wollten augenscheinlich in der großen Kirche bleiben.

römischen Valentinianer gleichen Namens identisch (was nicht unwahrscheinlich), so kann sich M. mit diesem in Rom berührt haben.

III. Der Ausgangspunkt Marcions.

Der Ausgangspunkt der Kritik M.s an der Überlieferung kann nicht verfehlt werden: er war in dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, übelwollender, kleinlicher und grausamer Strafgerechtigkeit einerseits und barmherziger Liebe andrerseits gegeben. M. hat sich in die Grundgedanken des Galater- und Römerbriefs versenkt und in ihnen die volle Aufklärung über das Wesen der christlichen Religion, das AT und die Welt gefunden. Es muß ein Tag voll Lichts für ihn gewesen sein, aber auch voll Schauderns über die Dunkelheit, die dieses Licht in der Christenheit wieder geschwärzt hat, als er erkannte, daß Christus einen ganz neuen Gott darstellt und verkündet, ferner daß die Religion schlechthin nichts anderes ist als der hingebende Glaube an diesen Erlöser-Gott, der den Menschen umschafft, endlich daß das gesamte Weltgeschehen vorher das schlechte und widerliche Drama einer Gottheit ist, die keinen höheren Wert besitzt als die stumpfe und ekelhafte Welt selbst, deren Schöpfer und Regierer sie ist.

Alle religiösen Antithesen des Paulus wurden durch diese Erkenntnis auf den schärfsten Ausdruck gebracht, der sich aber durch diese Steigerung weit von den Absichten des Apostels entfernte. Marcion blieb ihnen nur in der beseligenden Gewißheit der gratia gratis data mit ihrem Kontraste zu der iustitia ex operibus treu, sowie in der Empfindung einer alle Vernunft übersteigenden Befreiung gegenüber dem Zustande einer schrecklichen Heillosigkeit; in dieser Überzeugung war die Universalität der Erlösung gegenüber ihrer Beschränkung auf ein Volk notwendig eingeschlossen. Das Religionsprinzip, welches in dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium alle höhere Wahrheit zusammenfaßt, ist auch das Prinzip der Erklärung des gesamten Seins und Geschehens.

Diese Erkenntnis, in welcher sich die Religion der Erlösung und Innerlichkeit in einer nicht zu überbietenden Weise zur alles bestimmenden ethischen Metaphysik steigert, hatte die Preisgabe des AT zur unerbittlichen Folge. Was das aber für einen Frommen bedeuten mußte, der, wie M. mit der allgemeinen christlichen Überlieferung verwachsen gewesen (ja vielleicht vorher mit der jüdischen), ist heute kaum mehr nachzuempfinden. Diese Umwertung des ATs, die den Verzicht auf dasselbe bedeutete, hat sich nur unter tiefster Erschütterung und heißesten Schmerzen bei ihm vollziehen können; denn er mußte verbrennen, was er bisher angebetet hatte, und mußte mit dem Gesetz auch Propheten und Psalmen verurteilen, die doch so vieles enthielten, was mit dem Evangelium zu stimmen oder es vorzubereiten schien. Irrtum! Irrtum! Auch ihre erhebendsten und trostreichsten Worte sind nur Schein und Täuschung! Auch aus ihnen blickt, nur verlarvt, das schreckliche Antlitz des grausamen Judengottes und Weltschöpfers; denn Paulus meint nicht nur das Gesetz im engeren Sinn, wenn er verkündet, daß Christus das Ende desselben sei und daß es gegeben sei, um die Sünden zu vermehren, sondern die ganze alte Heilsordnung mit allen ihren Vertretern, und auch Christus sagt, daß nicht nur das Gesetz, sondern auch die Propheten nur bis Johannes reichen, daß sie also keine Geltung mehr besitzen[1]. Nichts aber kann göttlich sein, was seine Geltung verliert.

Das verkündet Christus selbst in seinem Evangelium; aber er bestätigt überhaupt und durchweg das Paulinische Evangelium. Hat er nicht das Gesetz fort und fort in seinem Leben und durch seine Anweisungen durchbrochen? Hat er nicht den Gesetzeslehrern den Krieg erklärt? Hat er nicht die Sünder berufen, während sie nur Gerechte als Jünger wollten? Hat er nicht den größten Propheten des ATlichen Gottes, Johannes den Täufer, für einen unwissenden und Ärgernis nehmenden Mann erklärt? Und vor allem — hat er nicht kurz und bündig gesagt, daß nur der Sohn den Vater kennt und offenbart, daß also alle, die vor ihm gewesen sind, einen falschen Gott verkündet haben?

1 Über eine gewisse, hier doch statthabende Einschränkung — weil das Sittengesetz dem Sinnlichen gegenüber zu Recht besteht — siehe später.

Diese Äußerungen sind von einer unerbittlichen Sicherheit und Klarheit; also ist auch die Auslegung zweier programmatischer Sprüche Christi klar und lassen keinen Zweifel zu. Wenn er von den zwei Bäumen geredet hat, dem schlechten und dem guten, die ausschließlich solche Früchte hervorzubringen vermögen, die durch ihre Natur gegeben sind, so kann er damit nur die zwei großen göttlichen Autores meinen, den ATlichen Gott, der ausschließlich Wertloses und Schlimmes schafft, und den Vater Jesu Christi, der ausschließlich Gutes hervorbringt; und wenn er es verbietet, auf ein altes Kleid einen neuen Lappen zu setzen und neuen Wein in alte Schläuche zu gießen, so hat er damit den Seinen aufs strikteste untersagt, seine Predigt mit der ATlichen irgendwie zu verbinden; diese müssen sich vielmehr auf immer fern bleiben, wie sie sich von Haus aus fremd und feindlich sind.

Das AT ist preisgegeben — in dem Momente stand aber die neue Religion nackt und bloß, entwurzelt und schutzlos da. Auf den Altersbeweis, auf alle geschichtlichen und literarischen Beweise überhaupt galt es zu verzichten! Aber eine tiefere Erwägung hat ihn belehrt, daß eben diese Schutz- und Beweislosigkeit von der Sache selbst gefordert ist und sie daher in ihrem wahren Wesen unterstützt. Die Gnade ist „gratis data", so lehren Christus und Paulus, und das ist der ganze Inhalt der Religion. Wie könnte die Gnade aber gratis data sein, wenn der, der sie spendet, auch nur die geringste Verpflichtung hätte, sie zu erweisen? Aber wenn er der Schöpfer des Menschen und wenn er vom Anfang her ihr Erzieher und Gesetzgeber wäre, so *müßte* er sich ihrer annehmen. Nur eine elende und sich Gott gegenüber schimpflich duckende Sophisterei könnte die Gottheit von dieser Verpflichtung entlasten! Also darf er keinen naturhaft-geschichtlichen Zusammenhang mit den Menschen haben, deren er sich erbarmt und die er erlöst; also kann er nicht der Weltschöpfer und Gesetzgeber sein; also kann auch weder das AT noch sonst eine erträumte Vorgeschichte Anspruch auf Geltung haben. *Daß der Erlöser-Gott, der in Wahrheit Gott ist, in keiner Offenbarung irgendwelcher Art vor seiner Erscheinung in Christus an die Menschen herangetreten ist, ist daher durch die Natur seiner Erlösung gefordert:*

nur als der absolut Fremde darf er verstanden werden. Daraus ergibt sich aber auch, daß das Feindselige, wovon die Erlösung durch Christus befreit, nichts Geringeres sein kann als die Welt selbst mitsamt ihrem Schöpfer. Da nun M. darin der jüdisch-christlichen Überlieferung treu blieb, daß er den Weltschöpfer und den Judengott identifizierte und in dem AT kein Lügenbuch, sondern die wahrhaftige Darstellung der wirklichen Geschichte sah — eine merkwürdige Einschränkung seines religiösen Antijudaismus! —, so mußte ihm der Judengott samt seiner Urkunde, dem AT, zum eigentlichen Feinde werden.

Man beachte hier noch einmal, wie schlechthin alles in dieser Betrachtung durch das religiöse christliche Prinzip bestimmt ist, welches freilich seine Schwingen nicht, frei über der Zeit schwebend, zu entfalten vermag, weil es die, sei es auch gebrochene, Kette des ATs nicht abstreifen kann. Die erhabene Konsequenz, mit der hier das Prinzip des Guten, als erlösende Kraft und ausschließlich in dieser Eigenschaft, zum obersten Prinzip erhoben ist, und ihm nicht sowohl „die Materie" als vielmehr grundzüglich das vielgestaltige schlimme Ethos der „Welt" zum Gegensatz gegeben wird[1], kontrastiert für uns in abstoßender Weise mit der Rückständigkeit, die vom AT bei aller Verurteilung doch nicht loszukommen vermag. Doch diesen Kontrast haben damals höchstens Griechen wie Celsus empfinden können; den Christen jeglicher Schattierung, die alle in den Ketten des ATs lagen, konnte er gar nicht zum Bewußtsein kommen. Sie sahen nur, daß M. das AT verachtete, aber sahen nicht, daß er in seinem Rahmen dachte.

Nachdem aber Marcion Klarheit über das Grundprinzip und

1 Die Frage, wovon Christus erlöst hat — von den Dämonen, vom Tode, von der Sünde, von der Schuld, vom Fleische (alle diese Antworten finden sich schon in sehr früher Zeit) — beantwortet M. radikal: er hat uns von der Schöpfung (also auch von uns selbst) und ihrem Gott erlöst, um uns zu Kindern eines neuen und fremden Gottes zu machen.

den Grundgegensatz gefunden hatte, begannen erst für ihn die neuen Aufgaben. Er mußte nun den wahren, so schwer verkannten Inhalt der Verkündigung Jesu und des Paulus für Erkenntnis und Leben darlegen. Das war gegenüber den disparaten und wogenden, an die spätjüdische Überlieferung angeschlossenen Glaubensgedanken der großen Christenheit und gegenüber den bunten Philosophemen und falschen Dualismen der christlichen Gnostiker eine ungeheure Aufgabe, auch wenn der Stoff, welchem der Inhalt zu entnehmen war, sicher umschrieben und zuverlässig überliefert, ihm vorgelegen hätte. Aber hier trat ihm in Wirklichkeit ein Zustand entgegen, der auch den mutigsten und energischsten Forscher zur Verzweiflung bringen konnte. Neben dem AT, das er für die Darlegung der christlichen Verkündigung nicht brauchen konnte, fand er keine Schriften von absoluter Dignität. Doch nein: es boten sich ihm vier Evangelien an, die, als er in Kleinasien und Rom sann und arbeitete, bereits eine Autorität in den dortigen Gemeinden besaßen, die einer absoluten sehr nahe kam. Dann waren jene Paulusbriefe vorhanden, aus denen er sein ganzes Christentum gelernt hatte; sie besaßen in der römischen Gemeinde ein apostolisches Ansehen. Endlich gab es da noch eine größere Zahl christlicher Schriften die Apostelgeschichte, die Johannes-Offenbarung, andere christliche Prophetenschriften und Briefe verschiedener Autoren unter den Namen von Aposteln und Apostelschülern, die sich zwar einer nicht festbestimmten, aber doch bedeutenden Geltung erfreuten. Aber wie Buntes, Verschiedenes, Widersprechendes stand in diesen Schriften, und wie unsicher bezeugten sie das reine Evangelium, daß Christus als Sohn eines fremden Gottes und als spiritus salutaris gekommen sei, um die Sünder aus der Gefangenschaft ihres Vaters und Herrn, des Weltschöpfers, zu befreien und selig zu machen! Als Kritiker und Restaurator mußte Marcion seine große Aufgabe für die Christenheit beginnen; denn die Sache und die Zeugnisse lagen unter schwerer Verdunkelung. In der Tat: kein christlicher Kritiker hat jemals vor einer schwierigeren Aufgabe gestanden: aus NTlichen Schriften zu beweisen, daß die Menschheit von ihrem Gott und Vater erlöst werden müsse und erlöst worden sei! Marcion ließ sich nicht abschrecken; den alten Büchern, dem Gesetz und den Propheten, stellte er

neue Bücher entgegen — das Buch des Evangeliums[1] und die Briefe des Paulus.

IV. Der Kritiker und Restaurator. Die Bibel Marcions.

Marcion, seines eigenen Glaubens als des echtpaulinischen gewiß, sah die große Christenheit um sich in einer inneren Verfassung, in der alles verloren schien. Während er überzeugt war, daß Christus das AT und den Gott desselben abgetan und einen fremden Gott verkündet hatte, identifizierte sie fort und fort die beiden Götter und erbaute sich aus dem AT, war also durch und durch „judaistisch". Ferner, Bücher unter den gefeierten Namen der Urapostel stützten und förderten offenkundig durch ihre Erzählungen diesen Irrtum. Endlich — das Schlimmste — selbst in den Briefen des Paulus stand unverkennbar vieles, was unzweideutig den Irrglauben bestätigte, daß Christus der Sohn des Weltschöpfers sei und den Willen dieses seines Vaters in seinem Werke fortgesetzt habe.

Wie war das geschehen, und wie konnte es geschehen, wenn doch die Wahrheit nach einigen Hauptstellen in den paulinischen Briefen so unzweideutig und klar war? Eine große Verschwörung wider die Wahrheit muß, nachdem Christus die Welt verlassen, sofort eingesetzt und mit durchschlagendem Erfolg ihre Absichten durchgesetzt haben. Keine andere Erklärung reicht hier aus. M. griff diese Erklärung auf. Um sie zu beweisen, stand ihm aber, wie seine Ausführungen lehren, schlechterdings nichts zu Gebote als die Erinnerung an den Kampf, den Paulus mit seinen judaistischen Gegnern geführt hatte, und auch von diesem Kampfe wußte er nichts anderes, als was in den Briefen des Apostels zu lesen stand.

Es ist wichtig, diese Tatsache nicht zu übersehen. Niemals hat sich M. auf andere Zeugnisse zu berufen vermocht. Kein

[1] M. ist u. W. der erste gewesen, der ein Buch „das Evangelium" genannt und mit ihm identifiziert hat; vor ihm sah man in dem Evangelium eine Botschaft, die u. A. auch in Büchern niedergelegt war.

lebendiger Widerhall jener Kämpfe war mehr zu ihm gekommen; von keiner fortgesetzten Aktion wußte er über das aus den Briefen Bekannte hinaus, und keine neue Urkunde stand ihm zu Gebote, die ihm über die Absichten, sei es des Paulus, sei es seiner Gegner Aufschluß geben konnte [1].

Aber bei Paulus selbst, im Galaterbrief vornehmlich, waren zwei Leitsterne, so schien es M., gegeben, denen man nur zu folgen brauchte, um aus dem Labyrinth der schlimmen Überlieferungen auf den sicheren Weg zu gelangen: (1) Paulus erklärt, daß es nur ein Evangelium gebe und daß er es allein vertrete, wie er es auch besonders empfangen habe; (2) er erklärt ferner, daß die anderen alle ein gefälschtes judaistisches Evangelium verkündigen und daß er sie daher alle schlechthin bekämpfen müsse als solche, welche in dem Irrglauben befangen sind, der Vater Jesu Christi sei mit dem Weltschöpfer und Gott des ATs identisch.

Aus diesen Erklärungen ergaben sich für M. folgende Einsichten:

(1) Das Evangelium, welches Paulus meint, muß nach seinen eigenen Worten von allem Judaismus frei sein, d. h. nicht nur keinen Zusammenhang mit dem AT haben, sondern ihm feindlich gegenüberstehen; also ist alles gefälscht, was als christlich gelten will, aber diesen Zusammenhang aufweist.

(2) Daraus ergab sich ihm sofort, daß auch die Briefe des Paulus verfälscht sein müßten, da sie in ihrem gegenwärtigen Bestand vieles Judaistische enthielten.

(3) Es ergab sich ihm aber ferner aus den paulinischen Briefen, daß das ganze apostolische Zeitalter ausschließlich von einem Hauptthema bewegt gewesen ist, von dem Kampfe der judaistischen Christen gegen das wahre, d. h. das paulinische

1 Man muß aus dieser Tatsache schließen, daß man selbst an Hauptplätzen der Christenheit um d. J. 140 bereits nicht mehr sichere Unterlagen für ein wirkliches geschichtliches Wissen vom Urchristentum besaß, als wir besitzen. Immer wieder freilich wird man nachsinnen und nachforschen, ob M. nicht doch bei seiner Kritik der Apostel in ihrem Verhältnis zu Paulus durch eine lebendige, sei es auch tendenziöse Tradition bestimmt gewesen ist, aber gewiß werden solche Nachforschungen negativ enden. M.s Kritik ist also durchaus eine jede geschichtliche Unterlage entbehrende Sach- und Wortkritik gewesen.

Evangelium. Der deutlichste Beweis für diese seine geschichtliche Ansicht sind die Prologe zu den Paulusbriefen, mögen sie nun von M. selbst stammen oder von einem seiner Schüler; denn in ihnen werden diese Briefe ausschließlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wie die Gemeinden, an die sie gerichtet sind, zum paulinisch-judaistischen Kampfe stehen, und der Verfasser bringt es wirklich fertig, ihnen allen dieses Thema aufzunötigen: die „falsi apostoli" kommen entweder dem Paulus in der Mission zuvor oder dringen in seine Mission ein; die Gemeinden lassen sich entweder von ihnen berücken oder bleiben dem Evangelium des Paulus treu.

(4) Die „falsi apostoli" hat M. nach Gal. 1, 6—9; 2, 4 und II Kor. 11, 13. 14 bestimmt. Aus diesen Stellen, die er in eins faßte, ergab sich ihm, daß eine große Gruppe unautorisierter und namenloser Judaisten sich des Apostelamts in der Kirche Christi angemaßt und eine mit dem höchsten Erfolg gekrönte Propaganda im ganzen Reich in Szene gesetzt hat, und zwar muß ihr unheilvolles Treiben schon gleich nach der Auferstehung Christi begonnen haben. Sie werden (M. folgt dem Galaterbrief) zwar von den Uraposteln bestimmt unterschieden; aber M. hat sich überzeugt, daß diese eine ganz klägliche Rolle gespielt haben. Folgende Vorstellung von ihnen hat er sich gebildet: Jesus hat sie (die Zwölf) auserwählt (Luk. 6, 13 ff.; Tert. IV, 13) und sich die größte Mühe mit ihnen gegeben; aber selbst bei seinen Lebzeiten gelang es ihm nicht, sie dauernd zu dem Glauben zu bringen, daß er der Sohn eines fremden und nicht des AT lichen Gottes sei. Als Petrus in Cäsarea das große Bekenntnis zur Gottessohnschaft seines Meisters ablegte, mußte dieser ihm Schweigen auferlegen, weil Petrus ihn für den Sohn des Weltschöpfers hielt (Tert. IV, 21). Obgleich die Himmelsstimme bei der Verklärung deutlich erklärte, nicht Moses und Elias seien zu hören, sondern Christus, verstand Petrus das nicht, wie seine törichte Aufforderung, drei Hütten zu bauen, beweist (IV, 22). Zwar hatten die Jünger Lichtblicke in bezug auf die Erkenntnis „der Wahrheit des Evangeliums" und das rechte Verhalten, so damals, als einer von ihnen Jesum bat, sie beten zu lehren, was er nicht getan, wenn er noch an den Gott des AT geglaubt hätte (IV, 26), oder damals, als Jesus ihre Praxis gegenüber der der fastenden Johannesjünger rechtfertigte (IV, 11: „Christus

discipulos defendit, ut merito aliter incedentes, aliam scil. et contrariam initiatos divinitatem"). Aber alsbald fielen sie wieder zurück, und sie sind gemeint, wenn Jesus klagend von dem „ungläubigen Geschlechte" spricht (Tert. IV, 22). Die Auferstehung Christi scheint sie eine kurze Zeit lang auf den rechten Weg geführt zu haben und sie wurden sogar als „Herolde eines anderen Gottes" von den Juden verfolgt (IV, 39); allein sehr rasch verdunkelte sich ihnen alles wieder, zumal da sie auch die Menschenfurcht nicht überwanden. Als daher Paulus seinen Kampf gegen die falschen Apostel begann, da machten sie zwar mit diesen nicht gemeinsame Sache, aber sie unterstützten den Zeugen der Wahrheit nicht, sondern offenbarten sich als halbe Judaisten („Petrum ceterosque apostolos vultis Iudaismi magis adfines subintelligi", Tert. V, 3), als Gesetzesmenschen („Petrus legis homo", Tert. IV, 11), als furchtsame Begünstiger der pseudoapostolischen Mission (Tert. V, 3), ja als solche, die durch Quertreiberei und Täuschung den Verdacht, an der Depravation des Evangeliums schuld zu sein, schwerlich abzuwälzen vermögen („Si apostolos praevaricationis et simulationis suspectos Marcion haberi queritur usque ad evangelii depravationem", Tert. IV, 3). Sie selbst schon haben in ihrem Unverständnis „Gesetzliches" der Überlieferung der Worte Jesu beigemischt (Iren. III, 2, 2: „Apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis"), und aus ihrer Missionstätigkeit konnte nichts Ersprießliches hervorgehen, da sie die volle Wahrheit nicht erkannt und, noch immer durch jüdischen Sinn beeinflußt, das Evangelium nur gebrochen verkündet haben (Iren. III, 13, 2: „Non cognoverunt veritatem"; III, 12, 12: „Apostoli adhuc quae sunt Iudaeorum sentientes annuntiaverunt evangelium")[1]. Christus hat daher nicht nur durch die Wahl des Judas, sondern auch, wenn auch in anderer Weise, durch die Wahl der Zwölf eine schwere Enttäuschung erfahren. Daher mußte, sollte „die Wahrheit des Evangeliums" nicht untergehen, ein neuer Zeuge und Missionar

---

1 Dazu Tert., De praesc. 22 f.: „Proponunt ad ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo; ‚adeo', inquiunt, ‚aliquid eis defuit' . . . ‚alia evangelii forma a Paulo superducta citra eam quae praemiserat Petrus et ceteri' . . . suspectam faciunt doctrinam superiorem."

erweckt werden. Die Urapostel waren nicht dezidierte Irrlehrer, aber sie sind in einer schweren Konfusion stecken geblieben, ja immer tiefer in sie geraten und sind sogar nicht von dem „Schachern" mit dem Evangelium zurückgeschreckt (IIKor.2,17).

(5) Unzweideutig sagt Paulus, daß er ein von Christus selbst direkt berufener Apostel, daß sein Evangelium nicht durch menschliche Vermittlung an ihn gekommen sei, daß er es vielmehr durch Offenbarung erhalten habe und zwar durch eine Entrückung in den dritten Himmel, d. h. in einen Himmel, der hoch über dem Weltenhimmel liegt. Hieraus schloß M., daß Paulus als d e r Apostel von Christus berufen worden sei, um der falschen Predigt entgegenzuwirken, und ferner, daß e i n Evangelium vorhanden sein müsse, das von keinem Menschen geschrieben, sondern direkt von Christus dargereicht sei — wie, darüber scheint sich M. keine deutliche Vorstellung gemacht zu haben. Die Schüler haben bald an Christus selbst als Verfasser gedacht, bald an Paulus (Adamant., Dial. I, 8; II, 13f.; Carmen adv. Marc. II, 29); aber Tert. berichtet nur IV, 2: „M. evangelio suo nullum adscribit auctorem." Bemerkenswert ist hier vor allem, daß M. es für selbstverständlich gehalten haben muß, (indem er gewisse Äußerungen des Paulus so deutete), daß Christus für ein authentisches g e s c h r i e b e n e s Evangelium gesorgt hat — so verlassen war er von aller geschichtlichen Kunde und so gewaltsam machte er selbst Geschichte. Die Preisgabe des ATs hat ihn gewiß (neben den allgemeinen Zeitvorstellungen in bezug auf das, was eine zuverlässige Religion nötig hat) zu dieser fixen Idee geführt; denn eine littera scripta muß vorhanden sein, und wenn der Weltschöpfer eine solche gegeben hat, so mußte der fremde Gott erst recht eine solche darbieten. Wie unzureichend die mündliche Überlieferung sei, war ja durch die unzuverlässige Missionspredigt der zwölf Apostel aufs klarste dargetan.

E i n a u t h e n t i s c h e s s c h r i f t l i c h e s E v a n g e l i u m m u ß e s g e b e n — in dem Momente, in welchem M. sich davon überzeugte, trat bei dem Zustande der Evangelien-Literatur, den er vorfand, eine schwere Versuchung an ihn heran, nämlich die Versuchung, ein solches Evangelium selbst zu schaffen! Allein hier zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit das merkwürdige Ineinander von Meisterung und von Treue gegenüber der Geschichte, das diesen seltsamen Geist charakterisiert, dazu das

Ineinander einer Energie, wie sie nur der Religionsstifter hat, und der Bescheidenheit des Schülers. So gewiß es nämlich ist, daß seine Kirche ihn, den Stifter, sehr bald hoch gefeiert hat — sie sah ihn zur Linken des thronenden Christus sitzen (Paulus zur Rechten), sie rechnete nach dem Tag, da er in Rom mit der judaistischen Kirche endgültig gebrochen hatte, sie nannte ihn „den Bischof" (Adamant., Dial. I, 8) —, so gewiß ist auch, daß M. selbst niemals auf den Beruf und Rang eines Propheten oder Apostels Anspruch erhoben und niemals seine eigene Autorität oder gar Offenbarungen, die er gehabt, ausgespielt hat. Er wußte sich einfach als Schüler des Paulus; nur in dessen Spuren wollte er gehen, und wie er sich weit davon entfernt glaubte, eine eigene Frömmigkeit und Mystik zu lehren (s. u.), so hätte er es gewiß für den schwersten Frevel gehalten, die wahre Überlieferung oder gar das Evangelium zu schaffen.

Ein authentisches schriftliches Evangelium muß es geben; denn Paulus sagt es; aber wo ist es? Es muß unter den überlieferten vier Evangelien zu finden sein; denn daß es ganz wieder verschwunden, kann Christus nicht zugelassen haben. Daß es nur eines sein könne, war keine Idiosynkrasie M.s; vielmehr war der Zustand, den er vorfand, eine unleidliche Kalamität und Verlegenheit, die erst jüngst in einigen Hauptkirchen eingetreten war und bei der sich gewiß die wenigsten damals noch beruhigt haben — jener Zustand, nach welchem die Christenheit die authentische Überlieferung von Christus aus vier Evangelienbüchern schöpfen sollte, was eine contradictio in sich selbst ist! Im besten Falle war die Nebeneinanderstellung dieser vier Bücher etwas Vorläufiges; demnächst mußte sie durch eine Verarbeitung zu einer Einheit aufgehoben werden. Aber eine solche Verarbeitung zu leisten, mußte M. so fern liegen wie die Schöpfung des authentischen Evangeliums; denn nur die reine Überlieferung wiederherzustellen, war sein Amt; eine „Verarbeitung" wäre ein Attentat an ihr.

Welches von den vier Evangelien ist das authentische? Tert. berichtet uns, daß M. sie in den „Antithesen" alle geprüft hat, und auch aus den Mitteilungen des Irenäus und Origenes läßt sich das entnehmen. Zunächst stellt er fest, daß die Urapostel selbst nichts geschrieben haben (Adam., Dial. II, 12: ἐκήρυξαν ἀγράφως) — woher er das zu wissen meinte, ist uns

unbekannt —; damit waren die Evangeliennamen „Matthäus“ und „Johannes“ sofort als Fälschungen erwiesen [1]; aber nicht nur die Namen sind gefälscht, sondern alle vier Evangelien sind, so wie sie vorliegen, nach Aufschrift [2] und Inhalt Fälschungen der Judaisten (Tert. IV, 3: „M. connititur [scil. in den „Antithesen“] ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scil. fidem, quam illis adimit, suo conferat“)[3]. Eines von ihnen aber muß nicht gefälscht, sondern, wie die Paulusbriefe, nur verfälscht sein; denn sonst wäre ja das Evangelium der Wahrheit untergegangen. M. entschied sich für das Evangelium, welches „die judaistische Überlieferung“ fälschlich als das Lukanische bezeichnete [4].

Die Auswahl muß M. nicht leicht gefallen sein; er hat sie und die Zurückweisung der anderen Evangelien samt den Interpolationen im „echten“ Ev. in seinen Antithesen begründet; leider fehlt uns die Begründung. Daß er das Matth.-Ev. sofort ablehnen mußte, ist freilich unzweifelhaft, und im 4. Evangelium mußten ihm sofort der Prolog („Er kam in sein Eigentum“), die Hochschätzung des Vorläufers Johannes, die Hochzeit von Kana usw., aber auch die ganze zum Spätjudentum gehörige Mystik äußerst unsympathisch sein, so lockend ihm auch ein

1 Da M. nach seinem abschätzigen Urteil über die Urapostel keinen Grund haben konnte, dem Matthäus und Johannes die Urheberschaft der unter ihrem Namen stehenden falschen Evangelien abzusprechen, so ist sein negatives Urteil in bezug auf die Verfasser dieser Evangelien auch heute noch nicht wertlos und darf nicht übersehen werden.

2 Für Markus fehlt ein direktes Zeugnis; aber da M. die drei anderen Autorennamen für Fälschungen gehalten hat, wird er bei Markus keine Ausnahme gemacht haben.

3 Über die Beschäftigung M.s mit den anderen Evangelien bzw. die Bekämpfung s. Beilage S. 249* f. Am sichersten ist, daß er den Spruch: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“, ausdrücklich bekämpft hat, also das Matth.-Ev. kannte.

4 S. Iren. III, 14, 3: „Secundum Lucam evangelium decurtantes gloriantur se habere evangelium.“ Tert. IV, 2: „Ex his commentatoribus quos habemus, Lucam videtur (= „apparet“) M. elegisse“; IV, 4: „Evangelium, quod Lucae refertur apud nos, M. per Antitheseis suas arguit ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum“. So auch andere Zeugen.

Spruch wie der war: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Räuber und Mörder gewesen“, und manches andere. Die Entscheidung mußte also entweder auf Lukas oder auf Markus fallen. Für diesen sprach, daß er keine Vorgeschichte bot, aber gegen ihn sprach die Dürftigkeit an Worten Jesu, die M. besonders empfindlich sein mußte. Für Lukas fielen der „heidenchristliche“ und der asketische Charakter, wohl auch, trotz Preisgabe des Namens, der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang mit Paulus schwer ins Gewicht; aber andrerseits war die Vorgeschichte in M.s Augen ein ungeheures Skandalon der Fälschung. Wenn er sich doch für dieses Evangelium entschied und nicht für Markus, so hat der Grund vielleicht nur in äußeren Umständen gelegen: das erste Evangelium, welches in den Pontus gekommen ist, war wahrscheinlich das Lukas-Ev.; mit ihm wird M. am frühesten vertraut gewesen sein, wenn es nicht gar Jahre hindurch in seiner pontischen Heimat sein einziges Evangelium gewesen ist. So mag er an dem Evangelienbuch festgehalten haben, das er zuerst kennen gelernt hatte.

Die Prüfung ergab also: die „protectores Iudaismi“ haben, nachdem schon die zwölf Apostel Judaistisches in die mündliche Überlieferung des Evangeliums eingemischt, drei falsche Evangelien (und dazu unter falschen Namen) in die Welt gesetzt und das wahre Evangelium, welches Paulus seiner Missionspredigt zugrunde gelegt hat, sowie die Briefe des Apostels verfälscht. Dem verfälschten authentischen Evangelienbuch haben sie den Namen des Lukas vorgesetzt; denn falsch muß dieser Name sein — Paulus hat ja das Evangelium nach seiner eigenen Aussage von Christus selbst erhalten.

Sind aber das wahre Evangelium und die Paulusbriefe verfälscht, so ist es, so schwer die Aufgabe auch sein mag, die oberste Verpflichtung, sie von dieser Fälschung zu befreien. Mit dieser Verpflichtung betraut zu sein — nicht mit einer „innovatio“, sondern mit der „recuratio retro adulteratae regulae“ (Tert. I, 20) —, darin bestand das reformatorische Bewußtsein M.s, und als den „Restaurator“ hat ihn auch seine Kirche gefeiert. Aber für diese Aufgabe berief er sich nicht auf eine göttliche Offenbarung, auch nicht auf eine besondere Anweisung, auch nicht auf eine pneumatische Unterstützung; nicht als Enthusiast unternahm er sie, sondern,

auf innere Gründe sich stützend, lediglich mit den Mitteln der Philologie.

Hieraus folgt sofort, daß er für seine Textreinigungen — es wird das gewöhnlich übersehen — absolute Sicherheit weder in Anspruch nehmen konnte, noch in Anspruch genommen hat. Das ergibt sich aber auch aus der Geschichte seines Textes; denn vielleicht noch unter seinen Augen, sicher seit seinem Tode, haben seine Schüler fort und fort — bald radikaler als er, bald konservativer — an den Texten geändert. Es ist uns das aufs bestimmteste von Celsus, Tertullian und Origenes, ja noch von Ephraem überliefert, und wir besitzen auch Proben. Die Marcionitische Kirche hat also von ihrem Meister das Evangelium und die zehn Paulusbriefe nicht mit der Anweisung erhalten, den wiederhergestellten Text als ein Noli me tangere zu verehren, sondern der Meister hat ihnen Freiheit gegeben, ja vielleicht die Verpflichtung hinterlassen, die Arbeit an der Herstellung des richtigen Textes fortzusetzen. Diese Freiheit ging so weit, daß spätere Marcioniten unbefangen die (gesäuberten) Pastoralbriefe zur Briefsammlung des Paulus gezogen haben — M. kann sie demnach nicht verworfen, sondern muß über sie geschwiegen haben —, und daß sie sich sogar nicht scheuten, aus den anderen Evangelien einzelne Stücke aufzunehmen [1]. Letzteres kann nicht auffallen; denn wenn auch M. diese Evangelien als gefälschte einfach verworfen hat, so kann ihm doch ihre Verwandtschaft mit dem Lukas-Evangelium, auch in dessen „echten" Abschnitten, nicht entgangen sein. Wenn sie also unzweifelhaft Zuverlässiges neben den vielen Fälschungen enthielten, so konnte auch M. schwerlich etwas dagegen einwenden, daß man sie in seiner Kirche nachträglich vorsichtig heranzog; ja, es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß er selbst die Fassung von Herrensprüchen, die auch Matthäus bot, beachtet hat, wenn auch (s. u.) fast alle Übereinstimmungen seines Lukastextes mit dem Matthäustext (wider den ursprünglichen Lukastext) auf Konformationen zurückzuführen sind, die das Exemplar des Lukas-Ev., welches er in Rom durchkorrigierte, schon aufwies.

Wahrscheinlich in Rom, vielleicht schon früher, hat M. die

1 Die Fälschung eines Laodicenerbriefs steht auf einem anderen Blatte und liegt nicht auf der kritischen Linie des Stifters.

große Aufgabe der Wiederherstellung der Texte unternommen. In den Beilagen III und IV habe ich die Überlieferung der Texte untersucht, sie selbst, soweit möglich, wiederhergestellt und gezeigt, daß der sog. Wtext den Bemühungen Marcions zugrunde liegt und daß eine Fülle von Lesarten, die früher als Marcionitische galten, einfach abendländische sind — mit einem Wort: fast alle die, welche dogmatisch neutral sind (auch wenn sie sonst der Bezeugung entbehren); denn daß M. nebenbei auch eine kritische Diorthose des Textes rein stilistischer Art hat geben wollen, läßt sich nicht erweisen, wenn auch einige Stellen sich so deuten lassen. Hin und her, jedoch ist auch das nicht sicher, hat er der Neigung nachgegeben, zu unterstreichen und zu verdeutlichen; an einigen Stellen, an denen seine Änderungen für uns undurchsichtig sind, mag eine tendenziöse Absicht gewaltet haben, die wir nicht mehr zu durchschauen vermögen. Begonnen aber hat M. seine Arbeit höchst wahrscheinlich mit der „Reinigung" der Paulusbriefe; denn erst von hier aus konnte er den Maßstab für die Kritik der bunten Überlieferung finden, wie sie in dem „verfälschten" dritten Evangelium vorlag. Für das folgende bitte ich stets die Texte in den „Beilagen" zu vergleichen.

Nach welchen Prinzipien hat nun M. die Arbeit an den Texten vollzogen? Wir sind noch in der Lage, diese Frage in der Hauptsache befriedigend zu beantworten, so trümmerhaft uns der Marcionitische Bibelkanon überliefert ist und so unsicher wir bei zahlreichen Abschnitten bleiben müssen, ob sie bei M. gefehlt haben oder ob sie Tertullian (bzw. andere Zeugen) übergangen hat[1]. Bei der Beurteilung muß man stets im Auge behalten, daß in M.s Sinne das, was er ausläßt, Zusätze der judaistischen Pseudoapostel sind, und das, was er hinzusetzt, von ihnen weggelassen ist[2]. Am Apostolos hat M. folgende tendenziöse Korrekturen nachweisbar vorgenommen:

1 Wäre M. bei seiner Textkritik stets konsequent verfahren, so ließen sich ex analogia unter den von Tert. übergegangenen Abschnitten und Versen nicht wenige bezeichnen, die gefehlt haben müssen. Allein diese Schlüsse sind unsicher, da M. nicht immer konsequent gewesen ist, wie nicht wenige Stellen beweisen, die ihm deutlich ungünstig sind und die er doch stehen gelassen hat. Vielleicht hatte er auch curae repetitae sich vorbehalten.

2 Hat er selbst auch Zusätze gemacht? Kommen diese nicht vielleicht sämtlich auf Rechnung seiner Schüler?

Der Galaterbrief. In c. 1, 1 strich M. die (an sich nach Ἰησοῦ Χριστοῦ auffallenden) Worte „καὶ θεοῦ πατρός" und erhielt dadurch im folgenden die Aussage, daß Jesus sich selbst vom Tode erweckt habe. Bei seiner dem Modalismus nahekommenden Auffassung des Verhältnisses von Vater und Sohn mußte ihm ebendies willkommen sein. Die Korrektur ist darin interessant, daß sie eine bestehende Textschwierigkeit zum Ausgangspunkt genommen hat.

In c. 1, 7 fügte M. zu der Aussage, daß das Evangelium kein anderes neben sich habe, die Worte hinzu „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου" (vgl. Röm. 2, 16). Es lag ihm daran, die Identität des Evangeliums mit dem Evangelium des Paulus im Eingang des Briefs zu markieren und damit sowohl das „judaistische" Evangelium als auch eine Mehrzahl von evangelischen Schriften auszuschließen. Die Korrektur in demselben Verse „θέλοντες (ὑμᾶς) μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ" (für θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ) liegt auf der Grenze einer tendenziösen Korrektur und einer Variante.

C. 1, 18—24 waren wahrscheinlich gestrichen, weil M. diese Beziehungen des Apostels zu Petrus und den judenchristlichen Gemeinden nicht gelten lassen konnte; sie mußten von den „pseudapostoli et Iudaici evangelizatores" (Tert. V, 9) eingefügt worden sein. 2, 1. 2 waren höchstens leicht verändert; doch fehlte aller Wahrscheinlichkeit nach „μετὰ Βαρνάβα" M. wünschte die apostolische Souveränetät des Paulus von keiner Seite beeinträchtigt zu sehen.

Die Einleitung zum Apostelkonzil fehlte entweder oder war umgestaltet (2, 6—9 a). In 9 b. 10 fehlte „κοινωνίας", wodurch Art und Geist der Übereinkunft andere werden, und fehlte „καὶ Βαρνάβα"; durch die letztere Streichung bei beibehaltenem Plural „μνημονεύωμεν" wird die dem Paulus gemachte Auflage zu einer Abmachung, die beide Teile bindet. So ist durch kleine Streichungen eine große Verschiebung des Sinns erreicht[1].

C. 3, 6—9. 14 a waren, wie ausdrücklich überliefert, gestrichen; denn nur die Judaisten konnten Abraham hier einge-

---

1 Nicht unwichtig ist die Vertauschung von ἀγαπήσαντος durch ἀγοράσαντος in Gal. 2, 20 und die Voranstellung des Petrus vor Jakobus (2, 9).

führt haben; die Verse 10—12 lauteten bei M. mit Tilgung des durch γέγραπται eingeführten AT lichen Zitats und in Umstellung: Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, doch ist der Text hier nicht ganz sicher. Vollständig getilgt war die große Ausführung 3, 15—25 über das Testament, Abraham, den Samen und das Gesetz; ebenso war in v. 29 ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ ausgestoßen.

In c. 4, 3 ist das aus 3, 15 hierher versetzte ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω undurchsichtig; in 4, 4 strich M. die Worte γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Wie M. 4, 8. 9 gefaßt hat, ist nicht ganz deutlich; aber gewiß ist, daß er statt τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς geschrieben hat: τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς. Das ist eine seiner frappanten Korrekturen: ihm war es wichtig, die Heidengötter als Naturgötter bezeichnet zu sehen, während ihm ihre Bezeichnung als Nicht-Götter (um des Demiurgen und seiner Engel willen) unbequem war.

C. 4, 21—26 bringt den großen Eingriff (samt einer Neugestaltung des Textes), der besondere Aufmerksamkeit erfordert; leider kennt man den Text hier nur zum Teil; aber sicher ist, daß M. hier den Abraham stehen gelassen hat. Die wichtigsten Veränderungen sind die Substituierung des Begriffs „ἐπιδείξεις“ für διαθῆκαι, die Streichung von Jerusalem, die Einfügung von Eph. 1, 21 und — wenn der Text wirklich so lautete, bezw. von M. selbst herrührt — der Zusatz: „εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν“ samt der Einführung der Judensynagoge. Daß Abraham hier von M. stehen gelassen worden ist, kann nicht auf einer Flüchtigkeit beruhen, da er augenscheinlich die Satzgruppe sorgfältig überlegt und durchgearbeitet hat. Also scheute er sich nicht, das AT unter Umständen auch positiv zu benutzen. Wenn er Eph. 1, 21 und das Gelöbnis zur Kirche als Mutter hier einschob, so läßt sich das, wenn überhaupt, nur so verstehen, daß er hier einen liturgischen Text von prinzipieller Bedeutung schaffen wollte. Besonders wichtig ist es, daß er nicht von zwei Testamenten reden wollte, sondern dafür „Schaustellungen“ („Aufstellungen“) setzte. Dieses Wort, im Zusammenhang mit „ἀλληγορούμενα“ verpflichtete gegenüber dem AT zu nichts und vermied auch den Anklang an „Weissagungen“; „An Abrahams Söhnen von der Sklavin und von der Freien kann

man, wenn man sie allegorisiert, die beiden grundverschiedenen Veranstaltungen, die zur Synagoge und zur Kirche geführt haben, erkennen."

C. 4, 27—30 (das Jesajaszitat über die Unfruchtbare, Isaak und Ismael) müssen gestrichen worden sein.

Wenn in c. 5, 14 (s. S. 153*) ἐν ὑμῖν die LA M.s ist („bei euch", nicht bei den Juden), so ist hier eine solche in die kirchliche abendländische Überlieferung gedrungen (denn sie wird von zahlreichen abendländischen Zeugen bezeugt), und dies ist deshalb gewiß, weil die Streichung des gleich folgenden „ἐν τῷ" sicher tendenziös ist (die Worte ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν sollten nicht als ATliches Zitat erscheinen); diese Streichung findet sich aber auch bei denselben abendländischen Zeugen!

Wahrscheinlich ist in 6, 17 „τῶν ἄλλων" eine tendenziöse Korrektur für „τοῦ λοιποῦ"; es sollten „die anderen" als die judenchristlichen Feinde des Apostels verstanden werden.

D e r I. K o r i n t h e r b r i e f. Nur wenige tendenziöse Streichungen lassen sich hier n a c h w e i s e n[1]: In c. 3, 17 ersetzte M. φθερεῖ τοῦτον ὁ θέος durch „φθαρήσεται", der gute Gott verdirbt niemanden. In 10, 11 schrieb er wahrscheinlich „ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν" > ταῦτα πάντα τύποι συνέβαινον, der „Typus" sollte ausgemerzt werden. In c. 10, 19 lag es ihm an der Präskribierung aller Opfer, während ihm das Nichtexistieren der Idola (vgl. Gal 4, 8 f.) unbequem war; er schrieb also: „ἱερόθυτόν τι ἐστιν ἢ εἰδωλόθυτόν τι ἐστιν;" für εἴδωλόν τί ἐστιν κτλ. In c. 15 sind vier tendenziöse Korrekturen nachweisbar: im Eingang des Kapitels strich er aus begreiflichen Gründen in v. 3 f. ὃ καὶ παρέλαβον und κατὰ τὰς γραφάς; in v. 20 verwandelte er ἐγήγερται in „κηρύσσεται ἀναστάναι", weil er nicht gern von einer „Erweckung" Christi hören wollte (s. Gal. 1, 1); in v. 38 haben spätere Marcioniten für σῶμα eingesetzt „πνεῦμα" in dem Satze: ὁ δὲ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησε. In v. 45 endlich schrieb M. „ὁ ἔσχατος, κύριος, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν" für ὁ ἔσχατος, Ἀδάμ, εἰς κτλ. Jesus sollte in keinem Sinn als „Adam" bezeichnet

1 Der Zusatz in I Kor. 6, 13: ὡς ὁ ναὸς τῷ θεῷ καὶ ὁ θεὸς τῷ ναῷ, ist kein tendenziöser; seine Entstehung ist rätselhaft; dagegen ist der Zusatz καὶ σοφία nach δύναμις in 1, 18 wohl überlegt: δύναμις allein schien keine ausreichende Antithese zu μωρία zu sein.

werden. Daß er die Erscheinungen des Auferstandenen am Anfang des Kap. nicht oder nicht ganz ausließ, ist wahrscheinlich.

Der II. Korintherbrief. In c. 1, 3 las M. „καὶ πατήρ“ nach ὁ θεός nicht; ob tendenziös? Sicher ist das Fehlen von τῷ θεῷ in 2, 15 absichtlich: für den guten Gott gibt es nicht wie für den Weltschöpfer eine εὐωδία, und eine schwerwiegende Korrektur ist in 3, 14 (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν) „τοῦ κόσμου“ für αὐτῶν; denn da M. ὁ κόσμος = Weltschöpfer faßte, so läßt er Paulus sagen, daß sich die Gedanken dieses Gottes verhärtet hätten; auch am folgenden wird M. korrigiert haben. In 4, 10 ist die Korrektur „νέκρωσιν τοῦ θεοῦ“ für νεκρ. τοῦ Ἰησοῦ modalistisch-tendenziös. Ob in 4, 11 διὰ Ἰησοῦν absichtlich getilgt, ist, ist fraglich. In 4, 13 ist der AT liche Spruch getilgt worden. Die späteren Marcioniten haben (5, 10) das „Tribunal“ Christi als unpassend beurteilt und ausgemerzt. Von einer Befleckung des Fleisches und Geistes (7, 1) wollte M. nichts wissen; er setzte „αἵματος“ für πνεύματος[1].

Der Römerbrief. In c. 1, 16 bot M. das „πρῶτον“ nach Ἰουδαίῳ nicht. Da dies augenscheinlich eine tendenziöse Streichung ist, das Wort aber auch in G g, ja sogar in B fehlt, so ist hier ein Einfluß des Marcionitischen Textes auf den katholischen anzunehmen. Ferner strich M. in 1, 17 die Worte καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται[2], und in 1, 18 „θεοῦ“ nach ὀργή, jenes als Schriftzitat, dieses weil der gute Gott nicht zürnt. Er merzte sodann 1, 19—2, 1 gänzlich aus, weil ihm dies Stück natürlicher Religion ebenso zuwider sein mußte, wie der Gedanke, daß die Menschen von Gott den schwärzesten Lastern zur Strafe preisgegeben werden. Ebenso strich er 3, 31—4, 25 völlig; denn der Gedanke: νόμον ἱστῶμεν war ihm ebenso unerträglich wie die Abrahams-Theologie. In 6, 9 vertauschte er ἐγερθείς mit „ἀναστάς“ (s. o.), und in 6, 19 schrieb er „παραστήσατε τ. μέλη τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ“

---

1 Hier könnte jemand folgern, M. habe, wie die Gnostiker, den menschlichen Geist für unbeflecklich gehalten; allein er ersetzte hier wahrscheinlich deshalb den „Geist“ durch das Blut; weil er an den empfangenen Gottesgeist dachte, der nicht befleckt werden kann.

2 In Gal. 3, 11 hat M. die Worte stehen gelassen, daß der Gerechte seines Glaubens leben wird.

für παρασ. τ. μέλ. δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ), weil man sich Gott allein zu Dienst stellen soll. Verwandt ist die Streichung in 10, 3, wo M. für ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην vielmehr „θεὸν ἀγνοοῦντες" schrieb. In 7, 5 ist „ἐν ἡμῖν" > ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν wahrscheinlich eine tendenziöse Korrektur: die Sünde war nach M. unter dem Weltschöpfer nicht nur in den Gliedern wirksam, sondern im ganzen Menschen. C. 8, 19—22 („das ängstliche Harren der Kreatur") mußte dem M. unverständlich, bzw. anstößig sein; er hat es ausgemerzt, ebenso den ganzen Abschnitt 9, 1—33 seiner Judenfreundlichkeit und der AT lichen Beziehungen wegen, endlich auch den großen Abschnitt 10, 5—11, 32, der ihm als ganz unerträglich für den guten Gott erscheinen mußte. In 11, 33 strich er καὶ γνώσεως nach σοφίας θεοῦ (welche Tendenz er dabei hatte, ist dunkel) sowie die ἀνεξερεύνητα κρίματα, denn der gute Gott richtet nicht. Aus demselben Grunde ist in 12, 19 ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ entfernt und auch γέγραπται. Die Verse 18 und 19 sind bei M. umgestellt. — Das Fehlen der cc. 15 und 16 ist nicht M. zur Last zu legen, sondern schon der Vorlage, die er benutzte (s. S. 164* f.). Spätere Marcioniten haben 16, 25—27 hinzugefügt; die Fassung dieser Verse, die wir heute in unseren Bibeln lesen, ist eine Korrektur der Marcionitischen (a. a. O.). Hier hat also wiederum der Marcionitische Text auf den katholischen Einfluß geübt.

Der I. Thessalonicherbrief. Eine tendenziöse Einschaltung (ἰδίους) in 2, 15 bei προφήτας. In 4, 4 ist ἐν ἁγιασμῷ neben τιμῇ getilgt; in bezug auf das Verhalten zum Weibe schien dem M. jenes wohl als ein zu hoch gegriffener Ausdruck. In 4, 16 ist absichtlich θεοῦ aus der Verbindung mit σάλπιγγι (ἐσχάτῃ ist hinzugesetzt) gelöst und zu κελεύσματι gestellt, ebenso ist absichtlich ἐν Χριστῷ nach οἱ νεκροί getilgt; M. wollte hier die allgemeine Auferweckung erblicken. Daß es in demselben Vers von den Toten heißt: ἐγερθήσονται (> ἀναστήσονται) ist vielleicht eine absichtliche Korrektur M.s, obschon auch einige andere Zeugen sie bieten. Auch die Streichung des ὁλόκληρον vor Geist, Seele und Leib (5, 23) läßt sich aus M.s Lehre unschwer erklären. In demselben Vers ist „καὶ σωτῆρος" zu κυρίου hinzugesetzt; M. legte also auf diese Bezeichnung besonderes Gewicht, oder war sie ihm hier überliefert?

Der II. Thessalonicherbrief. In 1, 8 ist die Auslassung der Feuerflamme ebenso tendenziös wie die Vertauschung der Worte διδόντος ἐκδίκησιν durch „ἐρχομένου εἰς ἐκδίκησιν“. Der gute Gott übt nicht selbst das Gericht, sondern ist nur beim Gericht zugegen. Daher schreibt M. auch 2, 11 nicht πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, sondern „ἔσται αὐτοῖς εἰς ἐνέργ. πλάν.“. Auch εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει wollte er nicht stehen lassen, wie er ja auch Röm. 1 die Preisgabe der Menschen an die Sünden getilgt hat.

Der Laodizenerbrief (Epheserbrief). Ob M. 1, 21 hier bestehen ließ, da er den Vers schon Gal. 4, 24 angeführt hatte? In 2, 2 ist das Fehlen von τοῦ πνεύματος wohl als absichtliches zu beurteilen; in 2, 11 scheinen spätere Marcioniten ἐν σαρκί gestrichen zu haben. In 2, 14. 15 ist die Streichung von αὐτοῦ nach ἐν σαρκί tendenziös und ebenso die von ἐν vor δόγμασιν: nicht an seinem Fleisch hat Christus die Feindschaft aufgehoben und nicht in Dogmen bestanden die Gebote, sondern durch die (neuen) Dogmen hat Gott das Gesetz der Gebote beseitigt; M. hat also die δόγματα gegen die ἐντολαί gestellt und sah in jenen die christlichen Glaubenssätze. In 2, 20 strich M. tendenziös καὶ προφητῶν nach ἀποστόλων, weil jene nicht die Grundlage des neuen christlichen Baus bilden dürfen. In 3, 9 ist M.s berüchtigste Streichung enthalten: er merzte das ἐν vor τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι aus und erhielt so einen locus classicus für seine Lehre, daß die Heilsökonomie des guten Gottes dem Weltschöpfer von Urzeiten her verborgen gewesen sei. Über die tendenziöse Einschaltung von ἡμῖν in 4, 6 s. S. 154*. In 5, 22 ff. nahm M. Verkürzungen vor; dieser Abschnitt über die Ehe war ihm überhaupt unbequem; in v. 22 fehlte wahrscheinlich ἰδίοις, bei ἀνδράσιν, ferner ὡς τῷ κυρίῳ und αὐτὸν σωτὴρ τοῦ σώματος; den Satz in v. 28 faßte er so: „Der liebt sein Fleisch, der sein Weib so liebt, wie auch Christus die Kirche“ (d. h. ungeschlechtlich). Den ihm für Christus ganz unpassend scheinenden Vers 30 strich er, schrieb statt ἀντὶ τούτου vielmehr „ἀντὶ ταύτης“, es auf die Kirche beziehend, und tilgte die Worte καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ: „Statt der Kirche wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen, und es werden die beiden (d. i. der Mensch und die Kirche) zu einem Fleisch“. Da auch katholische Mss. die Worte καὶ προσκολλ. κτλ. nicht

bieten, so ist auch hier Einfluß des Textes M.s auf den katholischen anzunehmen (s. S. 154*). In c. 6, 2 strich M. tendenziös bei dem Gebot, die Eltern zu ehren, die Worte: ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, sowie den folgenden Vers („damit es dir wohlgehe" usw.). Tendenziös ist auch die Streichung (v. 2) von σου bei πατέρα und ὑμῶν (v. 4) bei τέκνα; die Marcioniten sollten ja selbst nicht Väter sein; also mußte das Gebot in ein allgemeines umgewandelt werden, das von den Beziehungen der Väter als der älteren Generation zu den Kindern als der jüngeren handelte.

Der Kolosserbrief. Die große Aussage über den präexistenten Christus (1, 15—17) ist von M. in den kurzen Satz zusammengefaßt worden: „ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων", denn zur Schöpfung durfte Christus keine Beziehungen haben. In 1, 19 ist ἑαυτῷ > αὐτῷ tendenziös und aus dem relativen Modalismus M.s zu verstehen; ebenso 1, 20 ἑαυτόν > αὐτόν. In 1, 22 hat M. τῆς σαρκός nach τῷ σώματι (= Kirche) gestrichen; denn Christus hat kein Fleisch. Eine ingeniöse Vertauschung liegt in 2, 8 vor: in dem Satze διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης verwandelt M. das καί in „ὡς". Wir erkennen hier, wie abschätzig er alle Philosophie beurteilt hat; den Ausdruck, den Paulus gewählt, hielt er für verfälscht, weil zu schwach. In 4, 14 strich er wahrscheinlich die Worte, die bei „Lukas" stehen: ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός; er wünschte kein Lob des Lukas, dem er ja das Evangelium entrissen hatte.

Der Philipperbrief. In 1, 15 veränderte M. die Worte τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν zu „τ. δ. κ. διὰ λόγου δόξαν (oder λόγου εὐδοκίαν)" und wollte damit die eitle christliche Schulweisheit treffen. In 1, 16 setzte M. frei die Worte ein: „ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος"; es war ihm vermutlich ἐξ ἐριθείας noch nicht genug, und er wollte wohl ausdrücklich die kirchlichen Rivalitätskämpfe präskribiert sehen. In der berühmten Stelle 2, 7 ließ er γενόμενος und ὡς aus und erreichte so das christologische Bild, das er wünschte. In 3, 9 schrieb er wahrscheinlich: ἔχων δικαιοσύνην μὴ ἐμὴν ἤδη τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν δι' αὐτοῦ ἐκ θεοῦ (oder τὴν δι' αὐτοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην); er brachte so den Gegensatz zum Gesetz noch kräftiger zum Ausdruck.



Am Evangelium hat M. folgende Streichungen und Korrekturen vorgenommen[1]:

Kap. 1—4. Nach Streichung von 1, 1—4, 15 vertauschte M. — wohl um Jesus von Nazareth möglichst zu trennen — die Stellung der Perikope vom Auftreten Jesu in Nazareth (s. die Apparate zu 4, 16 ff. in Beilage IV) mit der von der Heilung des Dämonischen in Kapernaum (4, 31 ff.), nachdem er jene Perikope verändert und verkürzt hatte (Weglassung der Predigt[2]; spätere Marcioniten setzten Bethsaida für Nazareth ein, um jeden Zusammenhang Jesu mit dieser Stadt abzuschneiden; in 4, 34 hatte M. selbst *Ναζαρηνέ* gestrichen). Sicher fehlte hier 4, 27 (s. zu 17, 17 f). Unter den großen Streichungen, denen auch die Taufe Jesu zum Opfer fallen mußte, fällt die der Versuchungsgeschichte besonders auf; allein diese Geschichte war dem M. sicher zu „menschlich"; sein Christus war über solche Anläufe erhaben.

Bei der Feststellung der tendenziösen Streichungen M.s im Evangelium waltet die Schwierigkeit ob, daß Tert, fast niemals angibt, ob er die betreffenden Perikopen nicht vorgefunden oder ob er sie in seiner Kritik übergangen hat. Stellt man aber diese Stücke zusammen, vergleicht sie mit dem sicher von M. Gestrichenen und beachtet die Übergänge bei Tert. (auch Epiph.) genau, so ergibt sich in vielen Fällen eine Wahrscheinlichkeit für die Streichung, bei einigen eine sehr hohe, auch wenn man berücksichtigt, daß M. nicht überall konsequent verfahren ist. Ich stelle diese Perikopen zusammen, ganz Unbedeutendes beiseite lassend:

4, 36—39 (Allgemeines, Heilung der Schwiegermutter des Petrus) schwerlich gestrichen.

---

1 Wenn Tert. IV, 43 (zu Luk. 24, 38 f.) bemerkt: „Marcion quaedam contraria sibi illa, credo, industria eradere de evangelio suo noluit, ut ex his, quae eradere potuit nec erasit illa, quae erasit, aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur; nec parcit nisi eis, quae non minus aliter interpretando quam delendo subvertit — so ist das, wie schon „credo" zeigt, eine Unterstellung. Richtig, wenn auch hämisch, ist dagegen die Bemerkung V, 4 (zu Gal. 4, 22 ff.): „Ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcion novissimam Abrahae mentionem dereliquisse".

2 C. 4, 16 hat M. *τεθραμμένος* und *αὐτῷ* gestrichen, mit *ἐλθὼν δέ* begonnen und so dem Satz, noch andere Streichungen vornehmend, einen anderen Sinn gegeben.

4, 41 fin. („Sie wußten, daß er der Christus war") ungewiß, ob gestrichen.

4, 44 (Predigt in den Synagogen) ungewiß, ob gestrichen.

5, 27 Die Worte καὶ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται fehlten wahrscheinlich.

5, 39 („Der alte Wein ist trefflicher") sicher gestrichen.

6, 17 Streichung von Judäa und Jerusalem sehr wahrscheinlich.

6, 19 b („Eine Kraft war von ihm ausgegangen") unsicher.

6, 23 a (Das Freuen und Hüpfen am Gerichtstage) wahrscheinlich gestrichen.

6, 30 b (Fordre nichts vom Räuber zurück) schwerlich gestrichen.

6, 32. 33 (Unwert der Liebeserweise gegenüber denen, die uns lieben) schwerlich gestrichen.

6, 34 b (Die Sünder und das Zinsnehmen) schwerlich gestrichen.

6, 47—49 (Das Haus mit und ohne Grundlage) schwerlich gestrichen.

7, 29—35 (Die spielenden Kinder, das Verhalten des Volks zum Täufer und zu Jesus) wahrscheinlich gestrichen.

8, 19 (Seine Mutter und Brüder kommen) gestrichen.

8, 28 (τοῦ ὑψίστου neben τοῦ θεοῦ) wahrscheinlich gestrichen.

8, 32—37 (Die Geschichte von den Säuen innerhalb der Dämonengeschichte) ungewiß.

8, 40—42 a. 49—56 (Jairusgeschichte) ungewiß, ob gestrichen.

9, 23 (Kreuz auf sich nehmen) unsicher.

9, 25 (Schaden an der Seele nehmen) ungewiß.

9, 26 b. 27 (Kommen des Menschensohnes in Herrlichkeit mit Gefolge. „Es stehen etliche hier" usw.) wahrscheinlich gestrichen.

9, 31 (Weissagung des Moses und Elias) wahrscheinlich gestrichen.

9, 36 (Schluß der Verklärungsgeschichte) ungewiß.

9, 49. 50 (Jener, der in Jesu Namen Teufel austrieb) ungewiß.

10, 12—15 Wehe über die Städte wahrscheinlich gestrichen.

10, 21 hat M. πάτερ und καὶ τῆς γῆς im Gebet Jesu gestrichen. Die Übereinstimmung der Berichte Tert.s u. Epiph. ist hier besonders deutlich und wichtig.

10, 24 ἠθέλησαν ἰδεῖν (von den Propheten) sicher gestrichen, dafür οὐκ ἴδαν

10, 25 „Ewig" neben „Leben", sicher gestrichen.

10, 27 (καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν) ungewiß; die Verse 26. 28 waren getilgt; s. unten.

10, 29—37 (Der barmherzige Samariter) ungewiß.

10, 38—42 (Maria und Martha) ungewiß; aber man darf wohl vermuten, daß Tert. diese und die vorige Geschichte übergangen hat, weil er der Marcionitischen Auslegung nichts entgegenzusetzen wußte.

11, 4 Daß M. die zweite Hälfte der 5. Bitte gelesen hat, ist nicht bezeugt.

11, 23 (Wer nicht mit mir, ist wider mich) ungewiß.

11, 24—26 (Fortsetzung der Beelzebulgeschichte) ungewiß.

11, 29 (Jonas) u. 30—32 (Jonas, die Königin und Salomo) gestrichen.

11, 34—36 (Auge und Licht) ungewiß.

11, 42 fin. („Dieses soll man tun und jenes nicht lassen") gestrichen.

11, 44. 45 (Die Pharisäer μνημεῖα ἄδηλα die Frage des Gesetzeslehrers) ungewiß.

11, 49—51 (Der Spruch der Weisheit Gottes; das ungerechte Blut von Abel bis Zacharias) sicher gestrichen.

11, 53. 54 (Die Absichten der Pharisäer gegen Jesus) ungewiß.

12, 4 Die Streichungen von ὑμῖν bezw. von μου sollen die Bezeichnung der Jünger Jesu als Freunde Jesu tilgen.

12, 6. 7 (Gottes Fürsorge f. Sperlinge; der höhere Wert der Menschen) sicher gestrichen.

12, 8. 9 Statt „vor den Engeln Gottes" schrieb M. „vor Gott".

12, 24 Die Worte καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς fehlten wahrscheinlich.

12, 25. 26 (Eine Elle seiner Länge zusetzen) ungewiß.

12, 28 (*Bekleidung des Getreides*) *gestrichen*, *aber* ὀλιγόπιστοι *beibehalten*.

12, 32 Nach ὁ πατήρ war ὑμῶν *gestrichen*.

12, 33. 34 (Vermögensentäußerung, Almosengeben, Schatz im Himmel) ungewiß.

12, 49 b. 50 („Ich wollte, das Feuer brennte schon"; „ich habe eine Taufe usw.") ungewiß.

12, 52 (Fünf in einem Hause) ungewiß.

13, 1—5 (*Die gemordeten Galiläer. Turm von Siloam*) *sicher gestrichen*.

13, 6—9 (*Feigenbaum-Gleichnis*) *sicher gestrichen*.

13, 22—24 (*Die enge Pforte*) *ungewiß*.

13, 29—35 (*Die Mahlzeit im Himmelreiche, Botschaft an Herodes; der Spruch über Jerusalem, das die Propheten tötet*) *sicher gestrichen*.

14, 1—6 (Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat) ungewiß.

14, 7—11 (Zurechtweisung der Ehrgeizigen: nicht obenan sich setzen) ungewiß.

14, 15 (Selig, wer das Brot ißt im Reiche Gottes) ungewiß.

14. 25—35 (Vater und Mutter hassen; Kreuz tragen; der leichtsinnig unternommene Bau und Krieg; allem absagen; das dummgewordene Salz) ungewiß.

15, 10 (τῶν ἀγγέλων *fehlt vor* τοῦ θεοῦ) *sicher gestrichen*.

15, 11—32 (*Der verlorene Sohn*) *sicher gestrichen*.

16. 9 b (Aufnehmen in die ewigen Hütten) ungewiß.

16, 10 (Treue im Großen und Kleinen) ungewiß.

16, 15 b (Was vor den Menschen hoch ist, ist vor Gott ein Greuel) ungewiß.

16, 29. 30 (*fehlt Abraham*) *absichtlich gestrichen*. Nach M. ist 27—31 Gott selbst der Angeredete und Sprechende.

17, 5. 6 (Glaube wie ein Senfkorn) ungewiß.

17, 7—10 (der unnütze Knecht) ungewiß; *sicher fehlte* ἀχρεῖοι.

17, 11—19 (Die 10 Aussätzigen); in diese Perikope war 4, 27 eingesetzt (s. o.; warum dies geschehen, ist dunkel) und einiges fehlte; es ist aber unsicher, was fehlte, jedenfalls ἐν τῷ Ἰσραήλ (in 4, 27).

17, 23. 24 (Das Erscheinen des Menschensohnes wie der Blitz) ungewiß.

17, 33—37 (Die Seele suchen und verlieren; zwei werden in einem Bette sein, usw.) ungewiß.

18, 23—30 (Gespräch über den Reichtum und Verheißung an die Jünger, die alles verlassen haben) ungewiß; *aber* v. 29. 30 *waren sicher gestrichen.*

18, 31—33 (*Leidensankündigung*) *sicher gestrichen.*

18, 34 (*Unverständnis der Jünger*) *wahrscheinlich gestrichen.*

18, 37 (ὁ Ναζωραῖος) *sicher gestrichen.*

19, 9b (*Zakchäus*) *ein Sohn Abrahams*: *sicher gestrichen.*

19, 10 Ob ζητῆσαι καί vor σῶσαι absichtlich fehlt?

19, 27 (*Abschlachtung der Feinde*) *sicher gestrichen.*

19, 28 (Reise nach Jerusalem) ungewiß.

19, 29—46 (*Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung*) *sicher gestrichen.*

19, 47. 48. (Jesus lehrt im Tempel; die Schriftgelehrten trachten nach seinem Leben) ungewiß.

20, 9—18 (*Die schlimmen Weingärtner*) *sicher gestrichen.*

20, 37. 38 (*Moses nennt Gott den Gott der Erzväter; Gott ein Gott der Lebendigen*) *sicher gestrichen.*

20, 40 (Sie wagten ihn nichts mehr zu fragen) ungewiß.

20, 45—47 (Warnung vor den eitlen und ehrgeizigen Pharisäern, die der Witwen Häuser verschlingen) ungewiß.

21, 1—4 (Der Witwe Scherflein) ungewiß.

21, 18 (*Kein Haar von eurem Haupte wird verloren gehen*) *sicher gestrichen.*

21, 21—24 (*Die Aufforderung an die Juden zu fliehen; Wehe den Schwangeren; Jerusalems Vernichtung*) *sicher gestrichen.*

21, 35 b. 36 (Der Gerichtstag kommt über alle; wachet, damit ihr dem Schrecken entgehen könnt) ungewiß.

22, 2 (Die Schriftgelehrten suchen Jesum zu töten, fürchten sich vor dem Volk) ungewiß.

22, 3 (Der Satan fuhr in Judas) ungewiß.

22, 6. 7 (Judas sucht Gelegenheit zum Verrat; es kam der Passahtag) ungewiß.

22, 9—13 (Die Ausführung des Befehls, das Passahzimmer zu bereiten) ungewiß.

22, 14 Die Worte ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα scheinen gefehlt zu haben.

22, 15 τοῦτο vor τὸ πάσχα vielleicht absichtlich gestrichen.

22, 16 („Ich werde nicht mehr essen, bis daß es vollendet ist im Reiche Gottes") sicher gestrichen.

22, 17. 18 (Segnung und Darreichung des Kelches) sicher gestrichen, aber es fehlte wohl schon in der Vorlage.

22, 19 b („Dies tut zu meinem Gedächtnis") ungewiß.

22, 20 καινή neben διαθήκη gestrichen.

22, 23—30 (Frage, wer der Verräter sei, und Rangstreit der Jünger; Jesu Rede über die wahre Größe; Verheißung für die Jünger als zukünftige Richter) ungewiß, aber v. 30 konnte M. nicht stehen lassen.

22, 35—38 (Ob die Jünger je Mangel gelitten hätten? Die Schwerter) sicher gestrichen.

22, 39. 40 (Gang zum Ölberg) unbezeugt, aber ganz können sie nicht gefehlt haben.

22, 42—46 (Das Gebetsringen in Gethsemane; die schlafenden Jünger) wahrscheinlich gestrichen.

22. 48 („Verrätst du den Menschensohn durch einen Kuß?") ungewiß.

22, 49—51 (Die Geschichte vom abgehauenen Ohr) sicher gestrichen.

22, 52—62 (Rede an die Häscher, Verleugnung des Petrus) unbezeugt; aber v. 31—34 fordert, daß Petri Verleugnung erzählt war.

22, 65. 68. 71 wohl zufällig unbezeugt.

22, 70 Die Worte ὅτι ἐγώ εἰμι hat M. wahrscheinlich gestrichen.

23, 4. 5 (Pilatus findet keine Schuld; die Gegner bezeichnen Jesum als Aufwiegler) ungewiß.

23, 13—17 (Verhandlungen des Pilatus mit den Hohenpriestern usw.) ungewiß.

23, 26 (Simeon von Kyrene) ungewiß.

23, 27—31 (Die wehklagenden Frauen von Jerusalem; das grüne Holz) ungewiß.

23, 34 b (*Verteilen der Kleider*) *gestrichen*, aber Epiph. las es wieder in seinem Marcion-Evang.

23, 35 (Verspottung) ungewiß.

23, 36—42 (Der Galletrank; rette dich selbst! Die Kreuzesinschrift; die Schächer) ungewiß; *die Schächer wahrscheinlich gestrichen.*

23, 43 („*Heute wirst du im Paradiese sein*") *sicher gestrichen.*

23, 46 Vielleicht haben spätere Marcioniten das Wort: „Vater in deine Hände" usw., getilgt.

23, 47—49 (Der Hauptmann, das Volk, die Bekannten und die Frauen beim Tode) ungewiß.

23, 54 (Daß der Sabbat bevorstand) ungewiß.

24, 2 (Der Stein abgewälzt) ungewiß.

24, 8 („Sie erinnerten sich seiner Worte") ungewiß.

24, 21 b—24 (Bericht der Emmauten über das, was am Ostermorgen geschehen) ungewiß, vielleicht getilgt.

24, 27 (*Jesus rekapituliert die Weissagung*) *sicher gestrichen.*

24, 28. 29 (Sie kommen ins Dorf Emmaus; Jesus soll bleiben) unbezeugt.

24, 32—36 (Rede der beiden Jünger; Rückkehr nach Jerusalem; Berichterstattung; der Herr dem Petrus erschienen; Jesu Eintritt in den Kreis) ungewiß.

24, 39 ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε *sicher gestrichen.*

24, 39 *σάρκας καί fehlte, was sehr merkwürdig ist.*

24, 40 (*Er zeigte ihnen seine Hände und Füße*) *sicher gestrichen.*

24, 44—46 (Jesus öffnet den Jüngern die Schrift) sicher gestrichen.

24, 47 (ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ) wohl gestrichen.

24, 48—53 (Aussendung der Jünger; Bethanien) sicher gestrichen.

Außer den Streichungen, die bei weitem den größten Teil seiner Korrekturen ausgemacht haben, finden sich noch folgende Korrekturen:

5, 18 ff. Hier war vielleicht bemerkt, daß die Heilung des Gichtbrüchigen an einem Sabbat stattfand.

6, 43 Der schlechte Baum vor den guten gestellt.

7, 28 Hier hat M. den Text in seinem Sinne verdeutlicht, indem er μείζων πάντων τῶν γεννητῶν γυναικῶν προφήτης Ἰωάννης ἐστιν schrieb.

8, 20 f. („Mutter und Brüder") umgestaltet zu einer schroffen, ablehnenden Frage Jesu; an Stelle vom „Gotteswort" sind „meine Worte" eingesetzt.

9, 26 a lautete: ὃς ἂν ἐπαισχυνθῇ με, κἀγὼ ἐπαισχυνθήσομαι αὐτόν.

9, 30 συνέστησαν αὐτῷ für συνελάλουν (Moses und Elias sollten nicht mit Jesus sprechen); spätere Marcioniten lasen wieder συνελάλουν.

9, 41 Zugesetzt πρὸς αὐτούς, um die Jünger als die γενεὰ ἄπιστος erscheinen zu lassen.

9, 54 f. M. schaltete hier die Zusätze ein: ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν und καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς.

10, 21 M. schrieb tendenziös für ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα vielmehr ἅτινα ἦν κρυπτά.

10, 25 ff. Diese Geschichte war tendenziös so erzählt, daß nicht der Gesetzeslehrer, sondern Jesus den (nicht als ATliches Wort bezeichneten) Spruch von der Gottesliebe gesprochen hat; dadurch war eine beträchtliche Kürzung nötig (s. o.); die Marcioniten des Epiphanius lasen wieder den echten Text.

11, 3 M. änderte die 4. Bitte und schrieb τὸν ἄρτον σου (daß er als erste Bitte eine Bitte um den h. Geist brachte, ist nicht Korrektur, sondern ursprünglicher Lukastext).

11, 4 M. schrieb μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν für μὴ εἰσενέγκῃς.

11, 42 Tendenziös τὴν κλῆσιν für τὴν κρίσιν. Die Überein-

stimmung der Berichte Tert.s und Epiph. ist besonders bemerkenswert.

12, 4 M. schrieb: μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ὑμᾶς μόνον ἀποκτένvειν δυναμένων καὶ μετὰ ταῦτα μηδεμίαν εἰς ὑμᾶς ἐχόντων ἐξουσίαν.

12, 8. 9 Stilistische Änderung (außer der Streichung der Engel, s. o.).

12, 46 Hier ist wahrscheinlich διχοτομήσει getilgt und ἀποχωρίσει oder ein ähnliches Wort eingesetzt.

12, 46 Statt θήσει setzte M. τεθήσεται, um Gott nicht als Richter erscheinen zu lassen.

13, 28 Hier waren die Erzväter getilgt und dafür οἱ δίκαιοι eingesetzt, ferner war ἐκβαλλομένους durch κρατουμένους ἔξω ersetzt (so Tert. und Epiph.).

14, 21 Für ὀργισθείς tendenziös „motus" (κινηθείς?)

16, 12 Für τὸ ὑμέτερον tendenziös τὸ ἐμόν (so auch einige Itala-Codd. und Minuskel 157).

16, 17 Für τοῦ νόμου tendenziös τῶν λόγων μου.

16, 26 Für οἱ θέλοντες διαβῆναι steht οἱ ἐνταῦθα διαβῆναι (ob tendenziös?).

16, 28. 29 ἐκεῖ hinzugesetzt (verdeutlichend?).

18, 19 ὁ πατήρ war nach Origenes und Epiph. (nicht nach Tert.) hinzugesetzt zu ὁ θεός.

18, 20 M. schrieb wahrscheinlich ὁ δὲ ἔφη· τὰς ἐντολὰς οἶδα für τὰς ἐντολὰς οἶδας, um die ATlichen Gebote nicht aus dem Munde Jesu hören zu müssen.

20, 35 Für οἱ καταξιωθέντες schrieb M. οὓς κατηξίωσεν ὁ θεός und zog die Worte τοῦ αἰῶνος ἐκείνου zu θεός, um eine Beweisstelle für die Unterscheidung der zwei Götter zu erhalten.

21, 13 Zu εἰς μαρτύριον fügte M. καὶ σωτηρίαν hinzu.

21, 19 σώσετε ἑαυτούς für κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν (ob nach Matth. 24, 13?).

21, 27 Für ἐν νεφέλῃ tendenziös ἀπὸ τῶν οὐρανῶν.

21, 32. 33 M. schrieb: οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, εἰ μὴ πάντα (γένηται)· ἡ (δὴ) γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς παρελεύσονται, ὁ δὲ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

23, 2 Zusatz: καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας und καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.

23, 3 M. schrieb ὁ Χριστός für ὁ βασιλεὺς τῶν 'Ιουδαίων, da Jesus diese Frage des Pilatus bejaht.

23, 56 M. schrieb tendenziös κατὰ τὸν νόμον für κατὰ τὴν ἐντολήν.

24, 25 M. schrieb οἷς ἐλάλησεν (spätere Marcioniten ἐλάλησα) πρὸς ὑμᾶς für οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.

24, 37 M. schrieb φάντασμα für πνεῦμα.

Was zunächst das formale Verfahren anlangt, so hat man zwischen Zusätzen, Streichungen und Umwandlungen in den Texten zu unterscheiden.

Die große Masse der Korrekturen besteht aus Streichungen, von der Streichung eines Wortes oder Wörtchens an [1] bis zu der großer Abschnitte. Das Lukasev. hat sämtliche Anfangskapitel bis c. 4, 32 (mit Ausnahme von c. 3, 1) verloren; der Römerbrief hat fast die Hälfte seines Stoffes eingebüßt; wie viel in den anderen Briefen und im Evangelium gefehlt hat, läßt sich leider nicht sagen, da die Quellen ein sicheres Urteil nicht zulassen. M. hat also angenommen, daß die judaistischen Fälscher die Texte durch Zusätze aller Art aufs schlimmste beschwert haben.

Die Zahl der von M. gemachten Zusätze ist so verschwindend gering, daß man skeptisch gegenüber den wenigen Fällen wird, in denen solche angenommen werden müssen; doch sind sie gut bezeugt[2]. M. hat also in der Regel nicht angenommen, daß die judaistischen Pseudoapostel Streichungen in den echten Texten vorgenommen haben, oder er hielt es nicht für möglich, diese Streichungen zu ermitteln. Das macht seiner Kritik Ehre, ebenso die Beobachtung, daß er Apokryphes nicht herangezogen hat. Die wenigen, keineswegs an allen Stellen sicheren Zusätze finden sich Gal. 1, 7 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου), I Kor. 1, 18 (σοφία),

---

1 Die einschneidendste ist die Streichung des ἐν in Ep. 3, 9; vgl. dieselbe, auch verhängnisvolle Streichung von ἐν in Eph. 2, 15 sowie die folgenreichen Streichungen von γενόμενος und ὡς in Phil. 2, 7. Sehr wichtig ist auch die Streichung von καινή bei διαθήκη in Luk. 22, 20, ferner von πάτερ und καὶ τῆς γῆς in Luk. 10, 21, von αἰώνιον (neben ζωήν) in Luk. 10, 25 (dagegen ist es 18, 18 stehen geblieben), von κοινωνίας in Gal. 2, 9, von ἐν τῷ in Gal. 5, 14.

2 Die Annahme liegt nahe, daß die Zusätze sämtlich von Schülern M.s herrühren (s. o.), und man kann einiges für diese Annahme anführen; aber sie läßt sich nicht beweisen. Möglich ist auch, daß einige „Zusätze“ vormarcionitisch sind.

I Thess. 2, 15 *(ἰδίους)*, I Thess. 5, 13 *(καὶ σωτῆρος)*, Phil. 1, 16 *(ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος)*, Luk. 9, 41 *(πρὸς αὐτούς)*, Luk. 9, 54 f. *(ὡς καὶ 'Ηλίας ἐποίησεν* und *οὐκ οἴδατε οἷου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς)*, Luk. 16, 28. 29 *(ἐκεῖ)*, Luk. 18, 19 (*ὁ πατήρ*, zweifelhaft), Luk. 18, 20 *(ὁ δὲ ἔφη)*, Luk. 21, 13 *(καὶ σωτηρίαν)*, Luk. 23, 2 *(καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* und *καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα)*[1].

Sehr bedeutend ist die Zahl der Stellen, an denen M. Umwandlungen durch die Fälscher vorausgesetzt hat; hier hat er ihnen die raffiniertesten Methoden zugetraut und seinen ganzen Scharfsinn angewendet, um hinter ihre vermeintlichen Schliche zu kommen, sie aufzudecken und zu korrigieren.

(a) Er hat angenommen, daß sie im Wortklang, bzw. in den Buchstaben ähnliche Worte miteinander vertauscht haben, um einen neuen Sinn zu gewinnen; deshalb setzte er Gal. 2, 20 *ἀγοράσαντος* für *ἀγαπήσαντος*, Gal. 4, 8 *τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς* für *τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς*, Gal. 5, 14 *ἐν ὑμῖν* für *ἐν ἑνὶ (λόγῳ)*, II Kor. 7, 1 *αἵματος* für *πνεύματος*, Kol. 1, 19 *ἑαυτῷ* für *αὐτῷ* (s. auch v. 20), Luk. 11, 42 *τὴν κλῆσιν* für *τὴν κρίσιν*, Luk. 18, 20 *οἶδα* für *οἶδας*. I. Kor. 10, 11 verwandelte er wahrscheinlich *τύποι* mit vorangehendem *πάντα* in *ἀτύπως*. Diese Änderungen sind Konjekturen eines geschickten Philologen.

(b) Er glaubte sich überzeugt zu haben, daß die Fälscher öfters das Aktivum und Passivum für ihre tendenziösen Zwecke vertauscht hätten; daher schrieb er I Kor. 3, 17 *φθαρήσεται* für *φθερεῖ αὐτὸν ὁ θεός*, I Kor. 15, 25 *θῶνται* für *θῇ* (wenn diese LA nicht späteren Marcioniten gehört), Luk. 10, 21 *ἅτινα ἦν κρυπτά* für *ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα*, Luk. 11, 4 *μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι* für *μὴ εἰσενέγκῃς*, Luk. 12, 46 *τεθήσεται* für *θήσει*, Luk. 20, 35 *οὓς κατηξίωσεν ὁ θεός* für *οἱ καταξιωθέντες*. Hierher gehört auch, daß er an mehreren Stellen, wenn auch nicht konsequent (s. I Kor. 6, 14), die Auferweckung Jesu in Selbstauferweckung (Auferstehung) umgewandelt hat. Andere einschneidende Vertauschungen sind die von Pronomina (z. B. Luk. 11, 3 schrieb M. *τὸν ἄρτον σου* für *ἡμῶν*, Luk. 16, 12 *τὸ ἐμόν* für *τὸ ὑμέτερον*), von Partikeln (die wichtigste ist Kol. 2, 8, wo M. *διὰ τῆς*

1 Über den Zusatz in I Kor. 6, 13 s. o. S. 47.

φιλοσοφίας ὡς κενῆς ἀπάτης gibt, während der echte Text καί und nicht ὡς liest), und von Personen (so im Gespräch Luk. 18, 18 ff., wodurch ein ganz anderer Sinn entsteht), vgl. auch das Gespräch Luk 8, 20 f.

(c) Auch Umstellungen von Sätzen haben die Fälscher nach M., wenn auch nicht häufig, vorgenommen; daher stellte er Luk. 6, 43 den schlechten Baum vor den guten und in Röm. 12 den 19. Vers vor den 18.; s. auch Gal. 4, 3; I Thess. 4, 16 usw.

(d) Er nahm an, daß die Fälscher auch ohne eine täuschende formelle Deckung ungescheut und frech einzelne Begriffe und auch sehr zahlreiche Sätze umgewandelt haben; daher sah er sich genötigt, sowohl einzelne Begriffe und Sätzchen umgestaltend zu divinieren, als auch große Sätze völlig umzugestalten. In bezug auf ersteres s. z. B. Gal. 4, 24, wo er die beiden διαθῆκαι nicht gelten lassen konnte und dafür ἐπιδείξεις oder ein ähnliches Wort einsetzte (wenn diese Operation nicht erst seinen Schülern gebührt); Gal. 6, 17 τῶν ἄλλων für τοῦ λοιποῦ; I Kor. 10, 19 ἱερόθυτον für εἴδωλον; 15, 20 κηρύσσεται ἀναστάναι für ἐγήγερται (s. o.); I Kor. 15, 45 κύριος für Ἀδάμ; II Kor. 3, 14 τοῦ κόσμου für αὐτῶν; II Kor. 4, 10 τοῦ θεοῦ für τοῦ Ἰησοῦ; Röm. 6, 19 τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν δικαιοσύνῃ für δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ; Röm. 7, 5 ἐν ἡμῖν für ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν; Röm. 10, 3 θεὸν ἀγνοοῦντες für ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην; I Thess. 4, 16 ἐγερθήσονται für ἀναστήσονται; II Thess. 1, 8 ἐρχομένου εἰς ἐκδίκησιν für διδόντος εἰς ἐκδίκησιν; II Thess. 2, 11 ἔσται . . εἰς für πέμπει; Phil. 1, 15 διὰ λόγου δόξαν für δι' εὐδοκίαν; Luk. 7, 28 πάντων τῶν γεννητῶν für ἐν γεννητοῖς; Luk. 8, 21 λόγον μου für λόγον τοῦ θεοῦ; Luk. 9, 30 συνέστησαν αὐτῷ für συνελάλουν; Luk. 12, 46 ἀποχωρίσει oder ähnlich für διχοτομήσει; Luk. 13, 28 οἱ δίκαιοι für die Erzväter; Luk. 14, 21 κινηθείς oder ähnlich für ὀργισθείς; Luk. 16, 17 τῶν λόγων μου für τοῦ νόμου; Luk. 21, 19 σώσετε ἑαυτοὺς für κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν; Luk. 21, 27 ἀπὸ τῶν οὐρανῶν für ἐν νεφέλῃ; Luk. 21, 33 ὁ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα für οἱ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν; Luk. 23, 3 ὁ Χριστός für ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Luk. 23, 56 κατὰ τὸν νόμον für κατὰ τὴν ἐντολήν; Luk. 24, 25 οἷς ἐλάλησεν πρὸς ὑμᾶς für οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται; Luk. 24, 37 φάντασμα für πνεῦμα. — Die Zahl der nachweisbaren umfangreichen Umgestaltungen ist nicht groß. Die wichtigste ist in Gal. 4, 21—26 zu finden; vgl.

Gal. 3, 10—12; Kol. 1, 15—17; auch kann Luk. 8, 20 f. und 10, 25 ff. hierher gezogen werden.

Was die Motive der Streichungen und Korrekturen anlangt, so liegen sie in den meisten Fällen auf der Hand, sobald man sich der Hauptlehren M.s erinnert[1]. Die wichtigsten Motive waren folgende:

(1) Der Weltschöpfer und Gott des AT darf nicht als Vater Jesu Christi erscheinen; er ist „gerecht" und bösartig; seine Verheißungen gelten dem jüdischen Volke und sind irdisch,

(2) das AT kann nichts geweissagt haben, was sich in Christus erfüllt hat; es darf nicht von Christus oder Paulus als Autorität herangezogen worden sein[2]; Gesetz und Propheten sind nach dem Buchstaben zu verstehen,

(3) der gute Gott muß bis zu seinem Erscheinen dem Weltschöpfer verborgen gewesen sein,

(4) er darf nicht als Lenker der Welt, bzw. als der Gott der weltlichen Vorsehung vorgestellt werden,

(5) er darf nicht als Richter erscheinen, sondern ausschließlich als der Barmherzige und als der Erlöser,

(6) seine Erlösungen und Verheißungen beziehen sich ausschließlich auf das ewige Leben.

(7) der Sohn des guten Gottes, Christus, ist in seinem Verhältnis zum Vater modalistisch zu verstehen,

(8) er hat nichts Irdisches an sich gehabt, also kein Fleisch und keinen Leib, und kann daher auch nicht geboren sein und Verwandte haben,

(9) er hat das Gesetz nicht erfüllt, sondern aufgelöst, den entscheidenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium aufgedeckt und seine Erlösung allein auf den Glauben gestellt,

(10) er verlangt von den Menschen völlige Loslösung von der Welt und den Werken des Weltschöpfers,

(11) er hat nur einen echten Apostel erweckt, nachdem die ursprünglichen sich als unbelehrbar erwiesen haben; das Evangelium des Paulus ist das Evangelium Christi,

---

1 Bestimmte Äußerungen M.s über die Gründe seines Verfahrens bei der Kritik einzelner Stellen aus dem Evangelium oder dem Apostolos liegen nicht vor.

2 Über Einschränkungen dieser Grundannahmen bei M. s. später.

(12) er wird nicht als Richter wiedererscheinen, sondern am Ende der Tage die große Scheidung, die sich vollzogen hat, deklarieren.

Diese zwölf, in sich abgeschlossenen Motive kann man ohne weiteres aus den Streichungen und Korrekturen M.s ablesen[1]. Daneben hat er sich noch von einigen Motiven zweiten Ranges leiten lassen, die aber sämtlich mit den obengenannten in innerer Verbindung stehen; nur sehr wenige Streichungen sind in bezug auf ihre Motive undurchsichtig; denn bei genauerer Erwägung findet sich meistens das Motiv. Auf den ersten Blick ist man z. B. frappiert, daß das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15) gestrichen ist; allein so gewiß die Tendenz des Gleichnisses M. sympathisch sein mußte, so unannehmbar war für ihn der Rahmen: Rückkehr ins Vaterhaus! Die Tempelreinigung (Luk. 19) konnte ihm willkommen sein; aber die Worte: ,,Mein Haus ist ein Bethaus'', waren ihm, wie Epiphanius richtig gesehen hat, unannehmbar. Freilich läßt sich einwenden, daß er ja nur dieses Wort hätte zu streichen gebraucht; aber bei genauerer Überlegung wird man sich sagen müssen, daß Christus ja durch die Reinigung selbst eine Wertschätzung des Tempels zum Ausdruck brachte, die M. unmöglich annehmen konnte. Übrigens bleibt es in zahlreichen Fällen ganz dunkel, warum er hier radikal verfahren ist und ganze Abschnitte gestrichen hat, dort durch kleine und feine Korrekturen den Sinn durchgreifend geändert hat. Eine Tradition kann ihn dabei nicht geleitet haben, denn er besaß eine solche nicht, sondern blieb durchweg der dogmatische Kritiker. Daher ist es auch ein Irrtum zu meinen, bei der Streichung der Kindheitsgeschichte sei er durch die ältere Über-

---

1 Sehr mißlich und bedauerlich ist es, daß die Zahl der Stellen sehr groß ist, an denen es zweifelhaft bleiben muß, ob M. sie getilgt hat oder ob sie zufällig von seinen Gegnern nicht erwähnt worden sind. Die älteren Kritiker haben in diesen Fällen mehr oder weniger umfangreiche Erwägungen angestellt, um zu Entscheidungen zu gelangen, und auch Zahn hat sich, jedoch mit Zurückhaltung, an ihnen beteiligt. Ich habe mich von ihnen mit ganz geringen Ausnahmen vollständig fern gehalten, weil eine wirkliche Erweiterung unserer Kenntnisse der Lehre M.s durch sie doch nicht erreicht werden kann, da die Entscheidungen auf Grund des Bekannten getroffen werden müssen und sie außerdem bei den notorischen Inkonsequenzen M.s fast niemals ganz sicher sein können (s. o. S. 44 ff.).

lieferung, die sie nicht gekannt hat, beeinflußt gewesen; er hat ja auch die Taufgeschichte gestrichen, die doch zum Ältesten gehörte und höchst wahrscheinlich schon in der Quelle Q vorhanden war.

Ein sicheres Bild von M.s Stellung zum Text kann man aber aus seinen Streichungen und Korrekturen noch nicht gewinnen; man muß vielmehr das hinzunehmen, was er stehen gelassen hat. Dann ergeben sich zwar sehr zahlreiche Inkonsequenzen und Unfertigkeiten; aber nur auf diesem Grunde — die Kritiker haben das bisher übersehen — ist es möglich, in seine Gedanken einzudringen und seinen Lehren Farbe und Leben zu geben. Es wird sich dann auch zeigen, daß seine Lehren in ihrer Anlehnung an das Evangelium und den Apostolos nicht mit einigen charakterisierenden Schlagworten und Antithesen zu erfassen oder gar zu erschöpfen sind, sondern eine sachliche und begriffliche Tiefe besitzen, die sie erst wertvoll macht (vgl. das Kapitel über die Lehre).

Bei der Feststellung des kritischen Standpunktes und des Verfahrens M.s darf schließlich nicht unbeachtet bleiben, daß er ein bewußter und entschiedener Gegner der allegorischen Erklärung war. Wir besitzen darüber zahlreiche ausdrückliche Zeugnisse, die uns belehren, daß M. die Frage prinzipiell erwogen hat (s. unten bei den ,,Antithesen"). Er hat ausdrücklich erklärt: *Μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν*, und verstand diesen Satz so, daß weder das AT noch das Evangelium und der Apostolos allegorisiert werden dürfen. Als ,,purae historiae deservientes" bezeichnet Origenes die Marcioniten (Comm. XV, 3 in Matth., T. III p. 333), und einem anderen Zeugnis entnehmen wir, daß für ihn auch das Evangelium nicht *νοητόν*, sondern *ψιλόν* war; es dürfe daher nur allegorisiert werden, wo es offenkundig Parabeln enthalte. Ob M. selbst diesen Standpunkt ganz rein hat durchführen können, ist eine andere Frage [1], aber jedenfalls

---

1 Tertullian hat III, 5 dem M. mit vollem Recht vorgerückt, daß auch er allegorisiere, bzw. die Allegorien des Paulus anerkenne: ,,Et quid ego de isto genere amplius? cum etiam haereticorum apostolus ipsam legem indulgentem bobus terrentibus os liberum non de bobus, sed de nobis interpretetur (I Kor. 9, 9f.), et petram, potui subministrando comitem, Christum adleget fuisse (I Kor. 10, 4), docens proinde et Galatas duo argu-

hat es in der ältesten Kirche keinen Theologen gegeben, der mit solcher Konsequenz die allegorische Erklärung abgelehnt hat wie er. Für das AT ergab sich daraus die Folge, daß er in seinen Erklärungen der wichtigsten ATlichen Stellen, namentlich der prophetischen und messianischen, ganz mit den Erklärungen der Juden zusammenstimmte, da auch er annahm, die Prophezeiungen seien teils schon erfüllt (in David, Salomo usw.), teils bezögen sie sich auf ein irdisches Reich und auf den Judenmessias, der als Kriegskönig noch kommen werde. Dieses Zusammentreffen mit der jüdischen Exegese war für die Gegner M.s ein schweres Skandalon: ein Christ war bereits gerichtet, wenn ihm diese Bundesgenossenschaft nachgewiesen werden konnte. Für uns aber bleibt es ein psychologisches Rätsel, wie ein Kritiker, der einerseits die Phantasien der Allegoristik ablehnte, die „historia pura" auf den Schild erhob und im AT keine Zeile änderte, ja den ganzen Text des weitschichtigen Buches als unverfälschte Geschichte anerkannte[1], andrerseits die christlichen Schriften in solchem Umfang als verfälscht zu beurteilen und die Wiederherstellung so zuversichtlich in Angriff zu nehmen vermochte! Nicht nur die Allegoristik, auch die Dogmatik kann Berge versetzen!

In diesem Zusammenhang hat Zahn (Kanonsgesch. I S. 652f. 717) die Frage aufgeworfen, ob und wie M.s Verfahren vom moralischen Standpunkt gerechtfertigt werden kann. Er geht von dem Zugeständnis aus, daß M. im allgemeinen ein gutes Gewissen gehabt haben wird, fährt aber dann fort: „Es ist doch schwer zu glauben, daß dies gute Gewissen und der positive Glaube, durch seine kritische Operation dem ursprünglichen

---

menta filiorum Abrahae allegorice cucurrisse (Gal. 4, 22 ff), et suggerens Ephesiis, quod in primordio de homine praedicatum est, relicturo patrem et matrem et futuris duobus in unam carnem, id se in Christum et ecclesiam agnoscere" (Eph. 5, 31 f). Tert. hätte hinzufügen können, daß M.s locus classicus für die Unterscheidung der beiden Götter („der schlechte und der gute Baum") auf einer willkürlich allegorischen Interpretation eines Gleichnisses ruhe.

1 In dieser Haltung tritt ein Respekt zutage, der schwer verständlich ist, wenn M. nicht mit dem AT aufgewachsen ist (s. o. S. 22). Einfluß der jüdischen Exegese ist wahrscheinlich.

Paulus (und dem ursprünglichen Evangelium) wieder zum Wort zu verhelfen, ihn bei seiner Arbeit stets begleitet haben sollte. Wenn er das eine Mal Sätze, die in seiner Vorlage weit auseinanderlagen, künstlich verknüpfte, um einen ganz anderen Gedanken herauszubringen, wenn er mehrfach Umstellungen vornahm, welche im Falle ihrer Richtigkeit ein ganz zweckloses Verfahren der angeblichen judaistischen Fälscher voraussetzen würden, wenn er sehr häufig durch Zutun und Abtun von Silben und Wörtern den Gedanken in sein Gegenteil verkehrte, so verträgt sich dies künstliche und oft kleinliche Verfahren entweder nicht mit dem guten Gewissen oder nicht mit dem gesunden Verstande. Zwischen diesen beiden Erklärungsgründen eine sichere Wahl zu treffen, ist heute schwerlich noch möglich; aber man sollte es denen, die dem M. näher standen, nicht so übelnehmen, wenn sie unter dem Eindruck seiner geistigen Bedeutung mehr an seiner Redlichkeit, als an seinem Verstande zweifelten und ihn daher häufiger der dreisten Fälschung als der fanatischen Blindheit bezichtigten".

Das Problem ist damit richtig gestellt und die für M.s Charakter günstigere Lösung erscheint zunächst dadurch erschwert, daß zwei Milderungsgründe, die man geltend gemacht hat — den zweiten hat auch Zahn gelten lassen — m. E. kaum in Betracht kommen können. Weder darf man sich für M.s Verfahren, als sei damit eine volle Analogie gegeben, auf die Entstehung der synoptischen Evangelien berufen (so Baur und seine Schule, weil sie die großen Unterschiede zwischen ihnen auch auf Tendenzkritik zurückführten), noch auf die Verwilderung der Handschriften, die schon zu M.s Zeit bestanden haben wird. Die Abweichungen zwischen den Synoptikern beruhen in der Hauptsache auf mündlicher Überlieferung und nur in zweiter Linie auf tendenziösen Diorthosen, und sind auch diese öfters einschneidend und hin und her sogar dreist, so zeigen sich zwar Berührungspunkte mit dem Verfahren M.s, aber dieses bleibt doch sehr verschieden von ihnen. Man darf höchstens sagen, daß, was Lukas und Matthäus sich gegenüber Q und Markus an einzelnen Stellen erlaubt haben, das hat M. zum Prinzip seiner Kritik erhoben. Der andere Hinweis aber, die Verwilderung der Handschriften könne M.s Verfahren entschuldigen, trifft überhaupt nicht zu; denn wir wissen gar nichts darüber, ob ihm

dieser Zustand überhaupt aufgefallen ist, oder vielmehr, es liegt, soviel wir zu urteilen vermögen, die Annahme nahe, daß er sich wesentlich an einen gegebenen Text gehalten hat; denn daß er Textvergleichungen vorgenommen, ist nirgends sicher bezeugt, wenn es auch an einigen Stellen vermutet werden kann.

Bleibt somit sein kritisches Verfahren in seiner tendenziösen Willkür einzigartig, so mag ihm zu einer gewissen Entschuldigung dienen, daß er in einem Zeitalter schrieb, in welchem autoritative Texte nicht nur durch Verwilderung, sondern vor allem durch Fälschungen sehr viel zu leiden hatten; klagt doch nur wenige Jahre später Dionysius von Korinth, daß seine Briefe hinter seinem Rücken von den Häretikern verfälscht würden, und Irenäus beschwört seine Abschreiber bei dem wiederkehrenden Christus, seine Bücher intakt zu lassen. Daß M. das Evangelium und die Paulusbriefe für durch und durch verfälscht halten konnte, darf man ihm daher zugestehen. Damit ist freilich sein positives Verfahren noch nicht gerechtfertigt. Aber m. E., und im Gegensatz zu Zahn, liegt doch kein Verdacht gegen die subjektive Ehrlichkeit M.s vor, d. h. gegen seine Überzeugung, das, was er getan, sei richtig und führe zum Ziel. Wäre er ein Schwindler gewesen, so stand ihm mehr als ein Weg offen, um seinen Fälschungen eine hohe, ja absolute Autorität zu geben. Er hätte sich auf den ,,Geist" berufen und erklären können, daß ihm dieser die Bücher eingegeben habe, oder er hätte eine Geheimtradition vorschwindeln können, aus der er das ursprüngliche Evangelium und die ursprünglichen Briefe erhalten habe, oder er hätte behaupten können, daß er eine Handschrift gefunden habe, in welcher diese Schriftstücke stünden. Jeder dieser Wege war damals leicht gangbar und hätte zum Ziel geführt — Beispiele fehlen nicht; er aber hat keinen von ihnen betreten und damit bewiesen, daß er kein Schwindler gewesen ist.

Aber wie ist dann das Rätsel dieser ,,kritischen" Schriftstellerei zu lösen, d. h. wie konnte M. an sein eigenes Unternehmen glauben? Zahn erklärt, wenn M. ein redlicher Mann war, muß er mit fanatischer Blindheit geschlagen gewesen sein und des gesunden Verstandes ermangelt haben. Unzweifelhaft liegt ein Defekt an gesundem Verstand vor; aber alles kommt darauf an, in welchem Maße er ihm gefehlt hat. Wenn festgestellt werden müßte, er habe diesen seinen Text bis zum letzten Buch-

staben für den echten ausgegeben, so fehlte unter den gegebenen Umständen freilich jede Möglichkeit des Verständnisses für eine solche Behauptung. Allein wir sahen bereits oben S. 42f., daß M. dies nicht behauptet haben kann; denn seine Schüler haben die Textverbesserung eifrig fortgesetzt. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß M. die von ihm gereinigten und wiederhergestellten Texte n i c h t als schlechthin zuverlässige herausgegeben hat, sondern mit der Salvierung, daß die Arbeit zu revidieren und fortzusetzen sei. Auch dann freilich bleibt das Unternehmen im Hinblick auf viele Stellen fast unbegreiflich kühn; allein wenn man sich erinnert, was manche klassische Philologen in der Neuzeit an Korrekturen, Umstellungen und Ausmerzungen an den alten Texten, und zwar mit fleischlicher „Sicherheit“, geleistet haben, so kommt man der Geistesverfassung, in der sich M. befunden haben wird, schon näher. Daß sie noch um einige Grade naiver war als die mancher Moderner, die sich selbst nichts weniger als naiv vorgekommen sind, ist einzuräumen; aber das ganze Zeitalter war in bezug auf Kritik mit wenigen Ausnahmen naiver. Man wird daher anzunehmen haben, daß M., gestützt auf sein vermeintlich sicheres Verständnis des Evangeliums und des Paulus, eine Reinigung der Texte mit dem naiven Bewußtsein unternommen hat, er werde im wesentlichen das Richtige treffen, zumal da es vor allem darauf ankomme, das Falsche zu entfernen. D i e S t r e i c h u n g e n s i n d j a d o c h d i e H a u p t s a c h e i n s e i n e m V e r f a h r e n; die positiven Ergänzungen und Umwandlungen, sofern auch sie sein geistiges Eigentum sind, können als Diorthosen erscheinen, zu denen der damalige Stand der philologischen Kritik ein gewisses Recht gab. Gerne würde man zur Erleichterung des Verständnisses dieses Verfahrens hören, M. habe sich dabei doch auch auf eine göttliche Unterstützung, bzw. Erleuchtung berufen; aber noch lieber stellt man den wirklichen Tatbestand fest, nach welchem M. so redlich gewesen ist, daß er keine göttliche Hilfe bei seiner Arbeit vorgespiegelt hat.

Das kritische Verfahren M.s — kühnste negative und produzierende dogmatische Kritik unter Anlehnung an gegebene Texte — ist einzigartig, und doch hat es eine Parallele, die ziemlich weit reicht. Wie ist denn der vierte Evangelist verfahren? Auch

er fußt auf einer gegebenen urkundlichen Unterlage, den drei ersten Evangelien, und schaltet mit dieser Unterlage aufs freieste, läßt fort, stellt um und korrigiert im einzelnen wie M. Auch er unterwirft den gesamten Stoff einer negativen und produzierenden dogmatischen Kritik; er verfährt aber dabei weit kühner als M., indem er nicht nur lange Reden entwirft, sondern wahrscheinlich auch ganz neue geschichtliche Situationen erfindet. Er geht aber vor allem darin weit über M. hinaus, daß er die Autorität für sein Werk nicht aus den Quellen folgert, sondern ihm in geheimnisvoller Weise eine selbständige Autorität verleiht. M.s Unternehmen will Restitution sein, und so wenig es das ist, so gewiß ist es Restitution in der Meinung seines Verfassers; das vierte Evangelium dagegen gibt sich als Schauung und Überlieferung. Fragt man aber, bei welchem der beiden Kritiker die Übermalung des geschichtlichen Bildes die stärkere ist, so wird man schwerlich eine Entscheidung treffen können, wenn sich Johannes auch von dem kapitalen Irrtum frei erhalten hat, Christus vom AT ganz loszureißen. M.s innere Verfassung bei seiner Arbeit läßt sich, wenn auch nur annähernd, verstehen; für die des vierten Evangelisten aber ist uns ein gewisses Verständnis nur möglich, wenn wir ihn als Enthusiasten (Pneumatiker) nehmen, eine Prädizierung, die ein volles Verständnis von vornherein ausschließt. Kommt man aber auch hier mit dem „moralischen" Maßstab, so kann kein Zweifel sein, daß ein ehrlicher Moralismus bei dem vierten Evangelisten schwerer zu einer Freisprechung gelangen wird als bei Marcion, zumal da dieser mit aufgedeckten Karten spielt, was sich von jenem nicht sagen läßt. Aber der moralische Maßstab ist hier wie dort nicht angebracht, weil es sich in dem einen Fall um einen Enthusiasten voll Geistes handelt, dem gegenüber ehrerbietige Zurückhaltung geboten ist, in dem anderen um einen eigensinnigen, d. h. von einem Gedanken beseelten, nüchternen und tatkräftigen religiösen Denker[1].

Um einen tatkräftigen religiösen Denker — die Tatkraft M.s liegt hier darin, daß er nicht einige christliche Texte verbessern, sondern daß er der Gemeinde Christi

1 Über die innere Verwandtschaft zwischen „Johannes" und Marcion, soweit sie besteht, wird später zu handeln sein.

eine neue Bibel schaffen wollte. Das Evangelium des Lukas und die Paulusbriefe hat er bearbeitet, um sie zusammenzustellen und dieses Corpus an die Stelle des AT zu setzen. Sowohl die Zusammenstellung im Sinne eines einheitlichen Kanons als die Idee, das AT durch eine neue Sammlung abzulösen, sind sein Werk [1], und dieses Werk hat er der großen Kirche siegreich aufgenötigt, wenn sie auch daneben das AT konserviert und die neue kanonische Sammlung anders bestimmt, d. h. durch ,,urapostolische" Schriften und die Pastoralbriefe erweitert und in das Licht der Apostelgeschichte gerückt hat. Hiervon wird im Kapitel über Marcion als Organisator zu handeln sein; aber schon hier mußte darauf hingewiesen werden, daß die großen textkritischen Bemühungen M.s nicht die Arbeit eines Literaten sind, sondern die eines Kirchenschöpfers, der mit genialem Blick die Notwendigkeit erkannte, seiner Kirche, der er das AT vorenthalten mußte, eine neue littera scripta als Urkunde ihres Glaubens zu geben.

Nach dem Tode des Meisters haben seine Schüler nicht nur die Arbeit am Texte der ihnen überlieferten Bibel fortgesetzt, sondern auch erstlich die Paulusbriefe durch vorangestellte ,,Argumenta" verständlich zu machen gesucht, zweitens einen gefälschten Laodizenerbrief der Bibel hinzugefügt, s. unten Kap. VIII und Beilage III S. 127*ff. 134*ff.

Vielleicht nur 20 Jahre, nachdem M. seine Bibel hergestellt hatte, und wahrscheinlich ebenfalls in Rom, hat Tatian in griechischer Sprache [2] sein mühsames Werk ,,Diatessaron" hergestellt und damit die ursprüngliche Absicht, die

---

1 S. meine Abhandlung: ,,Die Entstehung des NT.s" (Beiträge z. Einl. i. d. NT, 6. Teil, 1914).

2 In der Annahme, daß Tatian sein Diatessaron griechisch herausgegeben hat, bin ich durch das Werk von Plooij über den niederländisch-lateinischen Tatian (1923) nicht erschüttert worden, da ich seine Nachweise in bezug auf die Abhängigkeit des deutschen (lateinischen) Diatessarons vom syrischen so wenig für zwingend halten kann, wie die früheren ,,Nachweise" Harveys, der Bibeltext des Irenäus sei vom Syrer abhängig. Auf diesem Gebiet verlockendster Täuschungen ist der Gebrauch von Mikroskopen vom Übel. Es gelten nur sinnenfältige Evidenzen, und sie fehlen hier.

bei der Aussonderung und Zusammenstellung der vier Evangelien gewaltet hat, verwirklicht[1]. Daß dieses Werk auch eine Tatbekämpfung des Evangeliums M.s sein sollte, ist aus der geschichtlichen Situation a priori gewiß (so offenbar sich das Christentum Tatians an einigen wichtigen Punkten mit dem M.s berührte; aber es war doch anders fundamentiert); aber a posteriori läßt es sich nicht erweisen. Übereinstimmungen in der Textfassung, wo sich solche finden, erklären sich am einfachsten durch die Annahme, daß M. und Tatian den römischen Text vor sich hatten.

Keine 20 Jahre mehr kann es gedauert haben, da schritten maßgebende Bischöfe in Kleinasien-Rom dazu, der Marcionitischen Zweigeteilten Bibel eine ebenfalls zweigeteilte Sammlung entgegenzusetzen und sie als das apostolisch-katholische Neue Testament zu prädizieren. Diese Nachschöpfung, unter dem Eindruck der Schöpfung M.s entstanden, ist schwerlich als eine befremdliche Neuerung empfunden worden, weil die vier Evangelien bereits seit mehr als einem Menschenalter im Gebrauch jener Kirchen standen, neben ihnen längst Paulusbriefe und andere alte Briefe und Apokalypsen im Gottesdienst und sonst den Gemeinden zugänglich gemacht wurden und die Apostelgeschichte im Kampf gegen M. sich als unentbehrlich erwies.

Was den Text anlangt, den M. für das Evangelium und die Paulusbriefe benutzt hat, so läßt sich sicher feststellen, daß er ein Wtext (= der Itext Sodens) war. Die Sonderlesarten M.s, die sich nicht aus seinen Tendenzen erklären, sind daher mindestens zum größten Teil nicht als von ihm geschaffene Lesarten, sondern als Varianten des ihm überlieferten Wtexts zu beurteilen. Näheres s. in den Beilagen III und IV.

---

1 Daß die Aussonderung und Zusammenstellung der vier Evangelien ursprünglich nur den Sinn haben konnte, sie zu einem Werke zu verarbeiten, will ich nicht noch einmal beweisen. Es mußte aber die Ausführung von den führenden (d. h. den Kampf gegen die Häresien führenden) Kirchen unterlassen werden, weil sie bald alles Gewicht darauf legen mußten, authentische Schriften von Johannes und Matthäus zu besitzen; dadurch waren aber auch die Texte des Markus und Lukas gerettet.

V. Die „Antithesen" Marcions[1].

Obgleich ein umfangreiches Material für die Rekonstruktion dieses Werks[2] zu Gebote steht, ist es bisher nicht gelungen, ein auch nur in den Grundzügen sicheres Bild von der Anlage des Buches zu gewinnen, und auch die nachstehende Untersuchung führt hier nicht zu einem befriedigenden Ergebnis. Fest steht, daß kein anderes Werk von M. selbst bekannt ist als die „Antithesen"[3]. Was also an Sätzen M.s zuverlässig überliefert ist oder was das Gepräge seiner eigenen Gedanken trägt,

---

1 Der einzige und ungenügende Versuch, M.s Antithesen wiederherzustellen, findet sich in H a h n s „Antitheses Marcionis gnostici" Königsberg, 1823.

2 Der kecke Titel „Ἀντιθέσεις" — ein rhetorischer Begriff — ist m. W. in der griechischen Literatur einzigartig. Apelles, Marcions Schüler, gab ein Buch unter dem Titel „Συλλογισμοί" heraus, Tatian, dem M. geistesverwandt, ein Werk „Προβλήματα". Man erinnert sich des Werks des Stephanus Gobarus und des „Sic et Non" Abälards.

3 Nur Tertullian hat noch einen Brief M.s erwähnt (s. o. S. 27. 21*; ob mehrere Briefe, darüber s. unten S. 78). Epiphanius spricht zwar (haer. 42, 9) von *συντάγματα*, die M. für die von ihm Verführten geschrieben hat, aber das ist nur ein Widerhall der Antithesen, Irenäus kündigt an, er werde M. aus seinen eigenen Schriften („scriptis") widerlegen (I, 27), aber auch das führt nicht über die Antithesen hinaus. Ephraem spricht ebenfalls von Schriften M.s. Da er die Antithesen gekannt hat, muß man an diese denken. Über Marutas Angaben s. beim Apostolikon M.s S. 363*. Ein unbekannter alter syrischer Schriftsteller (S c h ä f e r s, Eine altsyr., antimarcionit. Erklärung von Parabeln des Herrn usw., 1917, S. 3 f.) legt dem Marcion eine Schrift „Proevangelium" bei, verbreitet sich über diesen Titel und bringt einen Jubelruf in bezug auf das Evangelium aus dem Anfang des Buches. Dieses Zitat paßt vorzüglich als Anfang des Antithesenwerks; man darf es daher für echt halten. Was aber den Namen „Proevangelium" betrifft, so braucht er nicht, wie jener Schriftsteller meint, auszudrücken, daß das, was im Buche folge, früher sei als das Evangelium, sondern kann sehr wohl als „Einleitung" zum Evangelium verstanden werden; dann aber darf man ohne Bedenken in dem „Proevangelium" das Antithesenwerk erkennen, von dem Tertullian bemerkt, daß M. es dem Evangelium als „dos" und „patrocinium" zugestellt habe. R. H a r r i s (Marcions Book of Contradict., im „Bull. of the John Rylands Libr.", Manchester, Vol. VI Nr. 3, 1921, p. 289 ff.) hält es für undenkbar, daß das Jubelwort über das Evangelium am Anfang der „Antithesen" gestanden hat. Dagegen hält er es für wahrscheinlich (nach Tert.

muß aus ihnen stammen. Fest steht ferner, daß, wie schon der Titel ahnen läßt und Tertullian ausdrücklich bemerkt, die Entgegenstellung der Worte und Taten des Weltschöpfers und des guten Gottes (bzw. seines Christus), damit aber auch die Entgegenstellung des Gesetzes (des ATs) und des Evangeliums, in der Form von „singulae iniectiones“ den wesentlichen Inhalt des Werks gebildet hat [1]. Weiter charakterisiert Tertullian das Werk im Sinne M.s als ein polemisch-apologetisches: es sollte aus den nachgewiesenen Gegensätzen im großen wie im einzelnen die Notwendigkeit hervorgehen, zwei feindliche Götter zu unter-

---

I, 2), daß dort Erwägungen über den Ursprung des Bösen gestanden haben. Allein, wenn Tertullian einen von M. verfaßten Eingang bzw. ein Vorwort zum Evangelium gelesen hätte, hätte er sich mit ihm befaßt, und wie soll M. es gewagt haben, dem Evangelium eine Einleitung zu geben!

1 Tert. I, 19: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim; nam hae sunt ‚Antithesîs‘ Marcionis, i. e. contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque testamenti diversitatem quoque argumententur deorum“. IV, 6: „... ipsum evangelium Marcionis provocantes sic quoque probaturi adulteratum. certe enim totum quod elaboravit etiam Antithesîs praestruendo in hoc cogit, ut VT et NT diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separaturus, ut dei alterius, ut alienum legis et prophetarum. certe propterea contraria quaeque sententiae suae erasit, conspirantia cum creatore, quasi ⟨ab⟩ adsertoribus eius intexta, competentia autem sententiae suae reservavit“. IV, 1: „... ut fidem instrueret (suo evangelio), dotem quandam commentatus est illi — opus ex contrietatum oppositionibus ‚Antithesîs‘ cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum —, qua duos deos dividens, proinde diversos, alterum alterius instrumenti vel, quod magis usui est dicere, testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antithesîs credendo patrocinaretur. sed et istas proprio congressu comminus i. e. per singulas iniectiones Pontici cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunderentur“. IV, 4: „Si id evangelium, quod Lucae refertur apud nos — viderimus an et penes Marcionem — ipsum est, quod Marcion per Antithesîs suas arguit ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat“. II, 29: „Antitheses gestiunt ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere atque ita alienare Christum a creatore ut optimum a iudice et mitem a fero et salutarem ab exitioso“.

scheiden und daher die Unabhängigkeit des Evangeliums vom AT und seine absolute Neuheit anzuerkennen. Endlich sollte das Werk nicht nur eine literarische Zugabe („dos“) zum Evangelium und eine Versicherung („patrocinium“) für dasselbe sein, sondern auch ein für die Gemeinde maßgebendes Werk, also ihr symbolisches Buch. Zwar wissen wir nicht auf Grund eines positiven Zeugnisses, daß M. selbst diese Anweisung gegeben hat, aber wir dürfen es bestimmt vermuten; denn die Marcioniten hatten es bereits z. Z. Tertullians „in summo instrumento, quo initiantur et indurantur in hanc haeresim“, was doch nichts anderes heißt [1], als daß seine Autorität von jedem Marcioniten anerkannt werden mußte, und zwar beim Eintritt, und es war M.s Art, alles in seiner Kirche auf umschriebene feste Grundlagen zu stellen [2]. Das Evangelium und Apostolikon M.s waren ja auch in ihren Absichten nur halbverständlich, wenn ihnen nicht die Erklärung zur Seite trat, welche die Antithesen boten; sie mußten daher von Anfang an diese begleiten.

Genannt mit dem Titel hat das Werk nur Tertullian

---

1 Man beachte den Ausdruck „in summo instrumento“ (instrumentum heißt auch die h. Schrift bei Tert.; doch ist das „summum“ eher eine Abschwächung als eine Verstärkung; denn hätten die Antithesen genau dieselbe Autorität bei M. besessen wie das Ev. und das Apostolikon, so hätte Tert. einfach „in instrumento“ geschrieben; so aber darf man vermuten, daß Tert. subjektiv färbt und übertreibt). Zu vgl. ist IV, 4: „Antithesîs non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt“.

2 Andere Zeugnisse über Inhalt und Charakter der Antithesen finden sich noch Tert. II, 28 (sie enthalten eine Zusammenstellung der „pusillitates et malignitates ceteraeque notae“ des Weltschöpfers); II, 29 (Tert., nachdem er einzelne Antithesen in den zwei ersten Büchern adv. Marc. widerlegt hat, hält eine „operosior destructio“ für unnötig); IV, 9 („Praestruximus quidem adversus Antithesîs nihil proficere propositο Marcionis quam putat diversitatem legis et evangelii, ut et hanc a creatore dispositam“); IV, 24 (ausdrückliche Anführung einer Antithese M.s); IV, 36 (zu Luk. 18, 42; „. . . .atque ita caecus remanebit, ruens in Antithesin, ruentem et ipsam Antithesin“). Nicht eine inspirierte, wohl aber eine schlechthin maßgebende Autorität kam den Antithesen in M.s Kirche zu. Nach Maruta, der aber vielleicht nicht ganz richtig referiert, soll das Werk als „Summa‘ kanonisches Ansehen bei den Marcioniten besessen haben. Was sie vom AT erfuhren, erfuhren sie mit negativen Vorzeichen aus diesem Buch.

(und seine Ausschreiber) [1]. Gekannt haben es sicher nicht wenige katholische Polemiker der älteren Zeit; aber für uns kommen nur der Presbyter bei Irenäus, Irenäus selbst, Origenes (wahrscheinlich auch Celsus), Ephraem und ein unbekannter syrischer Schriftsteller in Betracht. Nicht gesehen haben es Adamantius, Hieronymus, Epiphanius, Maruta, Esnik [2], vermutlich auch nicht der Verfasser der pseudoklementinischen Homilien, usw.; aber Adamantius bringt sehr Wertvolles aus solchen Schriften, deren Verfasser die Antithesen gekannt haben.

Das Werk war einem ungenannten Konfessionsgenossen gewidmet; das ist wenigstens die wahrscheinlichste Deutung der Stelle Tert. IV, 9. Hier sieht sich Tert. genötigt, auf die unzulässigen Folgerungen einzugehen, die M. in ausführlicher Darlegung an die Perikope von der Heilung des Aussätzigen geheftet hat (Luk. 5, 12 ff.), und bemerkt: „Sed quoniam attentius argumentatur apud illum suum nescio quem *συνταλαίπωρον* i. e. commiseronem et *συμμισούμενον* i. e. coodibilem in leprosi purgationem, non pigebit ei occurrere" [3]. Der eine war für M. wohl Repräsentant aller seiner Gesinnungsgenossen, und so kann Tert. an einer anderen Stelle dem M. zurufen (IV, 36): „Age, Marcion omnesque iam ‚commiserones et coodibiles' eius haeretici, quid audebitis dicere?" [4] Man lernt aus Tert. IV, 9 ein Doppeltes: erstlich daß die Antithesen dem Tert. nicht (oder doch nicht nur) lateinisch, wie M.s Bibel, sondern auch griechisch vorlagen [5], zweitens daß sie nicht nur Antithesen im engsten

---

1 „*'Αντιπαραθέσεις*" (Hippol., Refut. VII, 30) ist eine Anspielung auf den Titel; vgl. auch das „e contrario opponentes" des Presbyters bei Iren. I, 28, 1), von den Marcioniten gesagt, und Orig., Comm. V in Joh. p. 105: *'Εὰν σιωπήσωμεν, μὴ ἀντιπαρατιθέντες.*

2 Esnik's Darstellung der Lehre M.s fußt auf einer späteren Marcionitischen Schrift; indirekt wird auch sie von den Antithesen aufs stärkste beeinflußt gewesen sein.

3 Zu vgl. Justin (Apol., Adresse); er sagt, daß er eintrete für die *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισούμενοι καὶ ἐπηρεαζόμενοι.* Die Anrede *συνταλαίπωρος* (*-οι*) ist wohl aus Röm. 7, 24 zu erklären.

4 Tert. IV, 34 heißt es in einer wörtlich mitgeteilten Ausführung M.s zu Luk. 16, 18: „‚Vides diversitatem legis et evangelii, Moysis et Christi' ".

5 Indirekt bestätigen die griechischen Worte, die er hier aus den Antithesen anführt, die Beobachtung, daß M.s Bibel dem Tert. nur lateinisch

Sinn enthalten haben, sondern auch ausführlichere ,,argumentationes" in bezug auf den richtigen Sinn von Bibelstellen [1]. Nun aber bemerkt Tert. ferner noch (IV, 4, s. oben), daß M. in seinen Antithesen das Lukasev. als verfälscht dargestellt habe und zwar von den ,,protectoribus Iudaismi" (um die Einheit mit dem Gesetz und Propheten zu erweisen), und sagt dazu ausdrücklich (IV, 3): ,,M. conititur — natürlich in den Antithesen — ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum ut scil. fidem, quam illis adimit, suo conferat" [2]. Also enthielten die Antithesen

---

vorgelegen hat: denn niemals zitiert er griechisch aus ihr. Daß die Antithesen auch schon ins Lateinische übersetzt waren, ist bei dem engen Verhältnis zwischen ihnen und der Bibel M.s wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz gewiß. Unter den zahlreichen Anführungen aus den Antithesen in allen fünf Büchern Tert.s gibt es nur noch einen Ausdruck, der auf eine griechische Vorlage (die Bezeichnung Christi als *ὁ ἐπερχόμενος*, Tert. IV, 23, 25) führen könnte; aber er braucht nicht notwendig ihnen entnommen zu sein. Daher der Einfall, die Stelle könne aus einem Briefe M.s stammen, also mit den Antithesen gar nichts zu tun haben. Hilgenfeld (Ketzergesch. S. 525) nimmt das sogar für gewiß an, indem er dazu aus de carne 2 folgert, Tert. müsse mehrere Briefe M.s gekannt haben, weil er dort den Ausdruck ,,in quadam epistula" brauche. Aber dieses Argument ist nichts weniger als sicher; viel näher liegt m. E. die Annahme, daß Tert. die Antithesen meint.

1 Nach IV, 1 kann es scheinen, als müßten die ,,Antithesen" durch Gegenüberstellung von ATlichen und evangelischen Stellen ausschließlich und in strengster Fassung nur dem Nachweis gedient haben, daß der Gott des Evangeliums ein neuer Gott sei, der im Gegensatz zum ATlichen stehe; denn Tert. glaubt das ganze Werk durch den kurzen hier gelieferten Nachweis zu widerlegen, daß der ATliche Gott selbst ein Neues vorher verkündigt habe, daß seine Schöpfung voller Antithesen sei und daß man daher aus der Verschiedenheit der Worte und Taten nicht auf die Verschiedenheit der Götter schließen dürfe. Er schließt diesen Nachweis (IV, 2) mit dem Satze: ,,Habes nunc ⟨ad⟩ Antithesîs expeditam a nobis responsionem; transeo nunc ad evangelii . . . demonstrationem". Allein Tert. kann hier nur an den Grundgedanken des Werks gedacht haben; denn er bringt ja in den folgenden Abschnitten selbst zahlreiche kritische Einzelheiten und Schriftauslegungen, die in den ,,Antithesen" gestanden haben, die keineswegs Antithesen im strengen Sinn sind und mit dem Hauptgedanken loser zusammenhängen.

2 Voransteht: ,,Marcion nactus epistulam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recte pede incedentes ad veritatem

auch die prinzipiellen Auseinandersetzungen über die „judaistischen Christen“, über die „Verfälschung“ des Evangeliums in der kirchlichen Tradition und gegen die vier Evangelien, die mithin als autoritative Sammlung damals schon existierten. Also müssen auch die Ausführungen über die Apostel und das apostolische Zeitalter, welche M. zu Gal. 1. 2 gegeben hat, hier gestanden haben [1].

---

evangelii (er bezog also den Tadel gegen Petrus auf alle Apostel), simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi“. Man kann daher schwerlich zweifeln, daß M. bei Gal. 1. 2 die ganze Evangelienfrage abgehandelt hat.

1 Es gibt dafür einen von zwei Seiten ineinandergreifenden Beweis: Tert., der IV, 1 ff zur Prüfung der Bibel M.s übergeht, geht gleichzeitig zu den Antithesen über und erörtert sofort (c. 1—6) M.s Stellung zum apostolischen Zeitalter, zu den Aposteln, zu den vier Evv. in Anknüpfung an Gal. 2; Maruta aber teilt mit, daß die Marcioniten an Stelle der Apostelgeschichte, die sie verwerfen, die „Summa“, nämlich die Antithesen, gesetzt haben. — Daß M. den Vier-Evv.-Kanon kritisiert hat, folgt auch aus Iren. III, 11, 9: „Marcion totum reiciens evangelium, immo vero se ipsum abscindens ab evangelio, partem gloriatur se habere evangelii“. Überhaupt lehrt der direkt aus den Marcionitischen Urkunden selbst geflossene Bericht des Irenäus ebenfalls, daß in den Antithesen eine Kritik der Urapostel und Evangelisten enthalten war; s. I, 27: „Semetipsum esse veraciorem, quam sunt qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit Marcion discipulis suis“. III, 2, 2: „Adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis exsistentes sapientiores sinceram invenisse veritatem; apostolos enim admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis“. III, 12, 12: „apostolos quidem adhuc quae sunt Iudaeorum sentientes annuntiasse evangelium, se autem sinceriores et prudentiores apostolis esse; unde et M. et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt“. III, 13, 1 f: „Solus Paulus veritatem cognovit, cui per revelationem manifestatum est mysterium . . . . apostoli non cognoverunt veritatem“. Der Ausdruck in bezug auf die Marcioniten: „gloriantur se habere evangelium“, den Iren. zweimal braucht (III, 11; III, 14), setzt eine Kritik an anderen Evangelien voraus, ebenso wie der andere Ausdruck „peritiores apostolis“ (IV, 5 und sonst) eine Kritik an den Aposteln. Bei den schweren Eingriffen übrigens, die auch das 3. Ev. nötig machte, um es der neuen Lehre anzupassen, versteht man Tert.s Bemerkung (IV, 5): „Cur non evangelia Iohannis et Matthei quoque Marcion attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda, si integra? . . . Igitur dabo consilium discipulis eius, ut aut et illa convertant, licet sero“ etc.

Sobald das aber sicher ist, kann nicht bezweifelt werden, daß auch der große Stoff Marcionitischer Erklärungen von Bibelstellen, den Tert. fortlaufend im 4. und 5. Buch adv. Marc. und auch schon in den drei ersten Büchern bringt [1] und den andere literarische Gegner M.s herbeiführen, ferner dogmatisch-kritische Darlegungen verschiedener Art [2] sowie polemische, disputartige Ausführungen aus den Antithesen stammen. Dann also waren die Antithesen keineswegs nur ein großes Bündel kurzgefaßter Thesen und Gegenthesen, sondern sie hatten von diesen nur den Namen; sie selber aber waren eingebettet in ein Werk, in welchem das Evangelium und Apostolikon, sei es fortlaufend, sei es — wahrscheinlicher — an zahlreichen einzelnen Stellen apologetisch-polemisch, d. h. auch antithetisch kommentiert waren.

Aber nicht nur Stellen aus Lukas und Paulus waren in den Antithesen behandelt, sondern auch solche aus den Schriften der „judaistischen" Apostel bzw. Evangelisten. Wenn man bei Origenes (Comm. XV, 1 ff. in Matth., T. III p. 333) eine Ausführung M.s zu Matth. 19, 12 ff. liest (Selbstentmannung), so kann diese nur in den Antithesen gestanden haben. Dasselbe gilt in bezug auf Matth. 5, 17; denn es unterliegt nach Tert. (IV. 7. 9. 12. 36; V, 14) keinem Zweifel, daß M. den Spruch, Jesus sei zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen, als einen falschen ausdrücklich abgelehnt und in sein Gegenteil verkehrt hat. Ferner geht aus Tert. III, 12f. deutlich hervor, daß M. sich gegen Matth. 1, 23 und 2, 11 gerichtet hat, indem er die Erfüllung der Weissagung Jes. 7, 14 in Jesus auf Grund von Jes. 8, 4 bestritt. In Hinsicht auf Tert. IV, 34 ist es, wie Zahn (Kanonsgesch. I S. 670) richtig gesehen hat, sehr wahrscheinlich, daß M., als er Luk. 16, 18 behandelte, auch Matth. 19, 3—8 ablehnend berücksichtigt hat. Um seine Auffassung vom Leibe Christi zu verteidigen, den er so auffaßte, wie sich die katho-

1 Nur an wenigen Stellen kann man zweifeln, ob Tert. wirklich Ausführungen M.s bringt oder ihm Erklärungen supponiert. Tert. ist in dieser Hinsicht gewissenhaft; vgl. auch seine ausdrückliche Bemerkung de bapt. 12: „Audivi domino teste eiusmodi, ne quis me tam perditum existimet, ut ultro excogitem libidine stili, quae aliis scrupulum incutiant". Wenn er dem M. etwas supponiert, ist die Supposition in der Regel an sich deutlich oder er fügt, wie II, 17 „dices forsitan" ein.

2 Vor allem eine Kritik der Geschichte vom Sündenfall.

lischen Christen die von den Engeln bei ihren Erscheinungen angenommenen Leiber dachten, hat M. (nach Tert., De carne 3) auch gefragt, wo denn der Leib der Taube geblieben sei, in welchem der h. Geist erschienen. Da die Taufgeschichte in seinem Evangelium gestrichen war, hat er sich hierbei also der anderen Evangelien erinnert. Daß Johanneische Stellen in den Antithesen behandelt waren, läßt sich nicht sicher nachweisen; aber es ist möglich, daß M. auf die Fußwaschung eingegangen ist (s. Chrysost., Hom. VII in Phil., T. XI p. 246), und Ephraem (47. Lied gegen die Ketzer c. 2) berichtet vom Spott der Marcioniten über die Hochzeit zu Kana [1]. Vgl. Beilage IV S. 249* ff.

Apokryphes findet sich unter den Sprüchen Jesu, die M. geboten hat, nicht; er hat sich streng an das korrigierte dritte Ev. gehalten. Es wird daher auch nicht Marcion sein, welcher nach Clem., Strom. IV, 6, 41, den evangelischen Spruch geboten hat: *Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι.* Clemens macht zwar für ihn die *μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια* verantwortlich, so daß man an M. denken könnte; aber er hat hier wohl Enkratiten im Auge, wie ja auch der Begriff „*τέλειος*“ ihnen, nicht aber M., nahe lag. An einen apokryphen Spruch, bzw. an eine Textfassung bei Luk., die wir heute nicht mehr besitzen, kann man vielleicht bei Clem., Strom. III, 10, 69 denken, wo es heißt, nach der Exegese der Marcioniten habe der Herr gelehrt, *μετὰ μὲν τῶν πλειόνων τὸν δημιουργὸν εἶναι, τὸν γενεσιουργὸν θεόν, μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ τὸν σωτῆρα, ἄλλον δηλονότι θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ υἱὸν πεφυκότα.* Allein das kann auch eine Auslegung z. B. zur Geschichte von den zehn Aussätzigen sein. Was den Umfang des AT.s betrifft, das M. benutzt hat, so hat er, soviel ich sehe, nur solche Bücher herangezogen, die dem hebräischen Kanon angehören. Aber einen sicheren Schluß möchte ich hier nicht ziehen.

Von der Form des Werkes vermag man sich nach dieser Ausführung doch noch keine Vorstellung zu machen. Nicht nur bleibt die Frage im Dunkeln, ob fortlaufende Erklärungen anzunehmen sind, sondern auch das Verhältnis zur Bibel M.s bietet ein Problem. Liest man nämlich das 4. und 5. Buch Tert.s gegen M.,

---

1 Die Zitate des Marcioniten Markus (bei Adamantius) aus dem Joh.-Ev. kommen für M. selbst nicht in Betracht.

so hat man nicht den Eindruck, daß Tert. außer der Marcionitischen Bibel noch ein anderes Werk neben sich liegen hatte, vielmehr scheint er den Text und die Auslegungen und Exkurse M.s (samt den Antithesen im strengen Sinn des Worts) aus e i n e m Werke zu schöpfen. Dieser Eindruck ist so stark, daß H a h n (Ev. Marcions S. 108 ff.) und R i t s c h l (Ev. M.s S. 18. 120) die Hypothese aufgestellt haben, die „Antithesen" hätten aus zwei Teilen bestanden, ein vorwiegend dogmatisch-historischer Hauptteil hätte als Einleitung vor dem Ev. und Apostolikon gestanden, und ein zweiter Teil hätte als Scholien exegetischer und kritischer Art den gesamten Text der biblischen Bücher begleitet. Allein die anderen Zeugen für M.s Bibel haben nichts anderes vor sich gehabt als den puren Text, und Tert. selbst behandelt die Antithesen, wenn er von ihnen ausdrücklich spricht, fraglos als ein ganz selbständiges Werk. Am deutlichsten ist das IV, 1, wo es heißt: „Ut fidem instrueret, dotem quandam commentatus est evangelio . . . . ., qua duos deos dividens . . . .evangelio . . . . . patrocinaretur. sed et istas proprio congressu comminus, i. e. per singulas iniectiones Pontici, cecidissem, si non multo opportunius in ipso et cum ipso evangelio, cui procurant, retunderentur". Es ist also Tert., der bei dem Unternehmen im 4. und 5. Buch, M. aus seiner eigenen Bibel zu widerlegen, diese und die Antithesen zusammengeschoben hat. Daß ihm aber das so glücken konnte, daß man meinen muß, er habe nur eine einzige Vorlage vor sich, kann schwerlich anders erklärt werden, als daß die „Antithesen" in einem Hauptabschnitt oder in dem Hauptteil den wichtigen Stellen in dem Evangelium und den Paulusbriefen Kapitel für Kapitel gefolgt sind. Dann konnte Tert. ohne Mühe bei jeder Stelle die Marcionitische Auslegung bzw. Bemerkung finden und wiedergeben. Die Bibeltexte waren also zu einem beträchtlichen Teil in den Antithesen wiederholt — das läßt sich namentlich auch aus den einzelnen Antithesen, wie sie bei Adamantius wiedergegeben sind, beweisen —, und von hier aus mag sich auch ein Teil der Unsicherheiten in der Textfassung M.s, die die Überlieferung aufweist, aufs einfachste erklären; denn daß die in die Antithesen hinübergenommenen Texte in Einzelheiten nicht immer mit den Texten im Kodex stimmten, ist nicht auffallend. Wir dürfen annehmen, daß vor allem die von Adamantius gebotenen Texte zu einem Teil nicht

direkt aus der Bibel M.s, sondern aus den „Antithesen“, in denen sie standen, stammen.

Hiermit ist, die Form des Werkes betreffend, wenigstens soviel gewonnen, daß wir zwei Teile unterscheiden dürfen, (1) historisch-dogmatische Ausführungen, die mit der Darlegung des Verhältnisses des Paulus zu den Uraposteln [1], der Rechtfertigung der neuen Bibel und der Zurückweisung der falschen Evangelien und der Apostelgeschichte begannen, und (2) einen fortlaufenden, wenn auch eklektischen Scholienkommentar [2] mit „iniectiones“. Da aber auch dieser Teil durchweg auf e i n e n Ton gestimmt war und in ermüdender Wiederholung den Gegensatz von Gesetz und Evangelium und deshalb der beiden Götter predigte, so konnte nicht nur das Ganze „Antitheses“ heißen, sondern es war auch wirklich ein Antithesen-Werk.

Eine Schwierigkeit ist bei der Rekonstruktion dieses Werkes noch dadurch gegeben, daß Tert. in seiner Polemik in allen fünf Büchern sich nicht nur gegen Marcion richtet, sondern in buntem Wechsel auch an die Marcioniten, und nicht nur jenen redend einführt, sondern ebensooft auch diese, ja öfters ist das Tiefste und Aufklärendste, was er aus der Lehre Marcions beibringt, in der Form gegeben: „Die Marcioniten sagen“ oder „Ihr sagt“. Es ist hier offenbar, daß Tert. wirklich Marcioniten vor sich hat, ja man hat an einigen Stellen den sicheren Eindruck, daß seine Ausführungen und die Bemerkungen seiner Gegner der

1 Merkwürdig ist, daß auch Porphyrius sein umfangreiches Werk über die Christen mit der Kritik des Streits des Paulus mit den Uraposteln (Gal. 2) begonnen hat; denn sie stand im 1. Buch des Werkes (s. m e i n e Sammlung der Porphyrius-Fragmente Nr. 21, S. 53). Hat Porphyrius die „Antithesen“ direkt oder indirekt gekannt?

2 Aus Origenes' Auseinandersetzungen mit M. gewinnt man den sicheren Eindruck, daß ihm Erklärungen M.s zu sehr vielen Bibelstellen vorgelegen haben; deshalb kann er sich (Comm. I, 18 in Rom., T. VI p. 55 f. Lomm.) beschweren, daß die Marcioniten „ne extremo quidem digito“ die Schwierigkeiten berührt haben, die in Röm. 1, 24 f. liegen. Man kann geradezu sagen, daß ihm ein Teil der Marcionitischen Bibel kommentiert vorlag; aber das ist auch der Eindruck, den man aus Tert., Adv. Marc. IV. V gewinnt. Man muß sich diese Erklärungen formell etwa wie die in B e n g e l s Gnomon denken, aber nicht als fortlaufende Beischriften zum NT, sondern im Antithesen-Werk.

Widerhall von Disputationen sind, die Tert. mit ihnen in Karthago geführt hat. Dennoch sind diese Partien nicht mit dem Messer von den Zitaten, die aus den Antithesen beigebracht werden, zu scheiden. Die Ungewißheit indes, die hier übrigbleibt, ist für die Frage des geistigen Eigentums M.s deshalb nicht störend, weil es sich in diesen Fällen nicht um das Problem der Ἀρχαί bei M. und ihr gegenseitiges Verhältnis handelt — hier gingen die Schüler sehr bald auseinander und ergänzten den Meister in verschiedener Weise —, sondern um die Grundfragen Marcionitischen Glaubens und Marcionitischer Gesinnung. In diesen ist aber selbst Apelles, der sich in der Theologie am weitesten von seinem Meister entfernte, ein echter Marcionit geblieben. Was die Schüler über die beiden Sphären, die der Gerechtigkeit und die der Liebe, ferner über Sünde, Gesetz, Evangelium und Erlösung geäußert haben, ist so einstimmig, daß es mit Sicherheit als das geistige Eigentum M.s selbst in Anspruch genommen werden darf.

Eine Rekonstruktion der Antithesen ist unmöglich, weil ja nicht einmal die Disposition des Werks deutlich ist. Durch bloße Zusammenstellungen der Antithesen im engsten Sinn des Worts ist wenig gewonnen, zumal da sich in der Überlieferung zahlreiche halbe Antithesen finden, die der Ergänzung bedürfen, sei es aus dem AT, sei es aus dem Evangelium. Von großer Wichtigkeit ist es aber, daß M. in den Antithesen augenscheinlich niemals gegen zwei schriftliche Testamente seiner Gegner polemisiert hat. Immer ist es lediglich das AT, das er als die geoffenbarte litera scripta des falschen Christentums angreift; von zwei Offenbarungsurkunden der großen Kirche, einer alten und einer neuen, weiß er schlechterdings nichts. Daraus folgt mit Evidenz, daß die Kirche seiner Zeit ein NT noch nicht besessen hat, wie das ja auch aus Justins Dialog mit Trypho deutlich hervorgeht[1]. Der litera scripta seiner Gegner, dem AT, setzt er seine neue litera scripta, das Evangelium und den Apostolos, entgegen. Gewiß sah er bereits die vier Evangelien als höchstgeschätzte Werke in ihren Händen; aber sie hatten bei ihnen noch nicht

1 Die beiden Testamente als schriftliche sind auch bei dem Presbyter des Irenäus noch nicht deutlich.

die Dignität, schriftliche Urkunde des neuen Bundes und daher das zweite Testament zu sein.

Abgesehen von der Einleitung, welche die vier Evangelien der großen Kirche als falsche zurückwies, die Apostel und Apostelschüler des Judaismus zieh, den durch eine besondere Offenbarung berufenen Apostel Paulus allein gelten ließ und sein Evangelium mit dem direkt von Christus geschenkten, dem Lukas entfremdeten und von judaistischen Interpolationen gereinigten dritten Evangelium identifizierte — lag die Stärke der Antithesen, soweit sie nicht exegetische Ausführungen zur neuen Bibel enthielten, in der Kritik des ATs.

Diese Kritik verfolgte einen doppelten Zweck: erstlich sollte sie die unbarmherzige „Gerechtigkeit", peinigende Strenge und Grausamkeiten, Leidenschaften, Eifer und Zorn des Weltschöpfers, ferner seine bösen Parteilichkeiten, Kleinlichkeiten und Beschränktheiten, endlich seine Selbstwidersprüche und Schwächen, sein haltloses Schwanken und seine sittlich oft so bedenklichen Gebote und Befehle ans Licht ziehen; diese Kritik gipfelte in dem Nachweis, daß er auch der „conditor malorum", der Erreger von Kriegen, lügenhaft in seinen Versprechungen und boshaft in seinen Taten sei [1]. Zweitens sollte diese Kritik dartun, daß alle Verheißungen des Weltschöpfers irdisch und zeitlich seien und sich, soweit sie nicht ganz haltlos, bereits in der Geschichte des jüdischen Volkes erfüllt hätten oder noch erfüllen würden; deshalb sei auch der verheißene Messias ein irdischer Kriegskönig, der wirklich noch kommen werde; die auf ihn zielenden Weissagungen seien aber nicht zahlreich, da sich das meiste schon in David, Salomo usw. erfüllt habe und fälschlich auf den zukünftigen Messias gedeutet werde [2]. Mit dieser Kritik stellte sich M. in der Kontroverse zwischen den Großkirchenleuten und den Juden in bezug auf die Deutung des ATs auf die Seite der letzteren; die ungünstige und von seinen kirchlichen Gegnern

---

1 Eine gute Übersicht über alle schlimmen Eigenschaften des Weltschöpfers nach M. in den pseudoklementinischen Homilien II, 43.

2 Der Inhalt der Antithesen deckt sich also vollständig mit den Absichten, die M. bei seinen Korrekturen des Evangeliums und der Paulusbriefe geleitet haben; s. o. S. 64.

reichlich ausgebeutete [1] Position, in die er dadurch kam, nahm er entschlossen in den Kauf. Unzweifelhaft hat er Argumente benutzt, welche die jüdische Polemik gegen die kirchliche Auslegung der messianischen Stellen des ATs gerichtet hat. Daß er sie ihr entnommen hat, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit behaupten, s. o. S. 22, auch 67.

Ein tieferes Eindringen in den Geist des ATs oder gar eine wirklich historische Betrachtung desselben fehlt auch M. vollständig. Indessen hat auch die moralisch-religiöse, einfach auf dem Wortlaut fußende Kritik ihr Recht einer Urkunde gegenüber, die als heilig und maßgebend gelten will. Sehr bemerkenswert ist aber, daß M. das AT als geschlossenes Ganze anerkannt, keine Verfälschungen, Interpolationen usw. angenommen und das Buch auch nicht für „lügenhaft", vielmehr für durchaus glaubwürdig gehalten hat. Während er zahlreiche urchristliche Bücher als judaistische Fälschungen beurteilte und das 3. Evangelium sowie die Paulusbriefe, wie sie die Kirche las, für stark interpoliert erklärte, dehnte er diese Art Kritik nicht auf das AT aus (s. o.)[2]. Dies ist um so auffallender, als zu seiner Zeit in einigen Kreisen des Spätjudentums, besonders aber bei den Gnostikern, Versuche einer differenzierenden Würdigung des ATs nicht fehlten, die bis zur Ausmerzung einzelner Teile und zur Annahme größerer oder geringerer Interpolationen vorschritten. Die ablehnende Haltung M.s [3] stellt ihn auch hier wiederum an die Seite des orthodoxen Judentums, dessen christenfeindliche, zeitgeschichtliche Auslegung des ATs er ja auch billigte und wahrscheinlich übernommen hat. In dieser Hinsicht kommt namentlich die Ablehnung jeder allegorischen und typologischen Erklärung in Betracht, die für M., wie bereits oben S. 66 f. gezeigt worden, besonders charakteristisch ist. Es haben in den Antithesen ausdrückliche Zurückweisungen dieser schwarzen

---

1 Tertullian hat z. T. wörtlich dieselben Argumente sowohl gegen die Juden (adv. Jud.) als auch gegen die Marcioniten (adv. Marc. III) hier gerichtet; vgl. III, 8: „Desinat nunc haereticus a Iudaeo mutuari venenum".

2 Daß er doch eine gewisse Unterscheidung im AT gemacht hat, darüber s. Kap. VI, 3.

3 Ob er nicht doch einiges im AT höher schätzte, wird später zu untersuchen sein.

Kunst nicht gefehlt[1], mittels welcher die Kirchenväter ihre ganze Geschichtsbetrachtung zum Ausdruck bringen. Indem M. sie ablehnte, war er von vornherein nicht mehr in der Lage, das AT anzuerkennen und seine Konkordanz mit der christlichen Offenbarung festzuhalten. Aber natürlich ist die Beanstandung dieser Konkordanz bei ihm das Erste und die Verwerfung der allegorischen Methode die Folge.

Der ergreifende Jubelruf (s. o. S. 74), mit dem das Antithesen-Werk höchstwahrscheinlich begonnen hat („O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann") — der einzige längere Satz, den wir aus M.s Feder wörtlich besitzen —, ist sicher nicht maßgebend für die Feststellung des Stils, in dem das Werk verfaßt war; vielmehr zeigen die übrigen umfangreichen Reste einen ganz nüchternen und sachlichen Stil.

In der Beilage V sind die Reste der „Antithesen" vollständig, ja übervollständig gesammelt, da manches hier den Schülern zukommen mag, was sich von den Worten des Meisters nicht scheiden läßt (s. o. S. 83). Die Disposition des Materials mußte arbiträr sein. Den ausführlichen Bericht über M.s Lehre bei Esnik habe ich ausgeschlossen, da er wahrscheinlich nicht rein auf den Meister selbst zurückgeht.

Einiges Wesentliche zur Charakteristik der „Antithesen" soll aber auch an dieser Stelle zum Schluß mitgeteilt werden:

(1) Kein Stichwort scheint in den Antithesen häufiger gewesen zu sein als „neu". Es erklärt den Jubelruf, mit dem sie beginnen. Man vergleiche „Novus deus" (Tert. I, 9; IV, 20 und sonst), ἡ καινὴ ϑεότης (Orig., Comm. in Joh. I § 82), „regnum novum"; „regnum novum et inauditum" (Tert. III, 24; IV, 24); Christus bringt das Neue, weil er sich selbst gebracht hat (Iren. IV, 33, 14 f.), „Christus novus dominator atque possessor elementorum" (Tert. IV, 20), „novae doctrinae novi Christi" (IV, 28), „virtutes Christi novae" (III, 3 f.), „novum documentum der Macht und der Güte Christi durch die Erweckung des Jünglings

1 Vermutlich hat er sich am Anfang der „Antithesen" über seine hermeneutischen Grundsätze, bzw. über die Ablehnung der allegorischen Methode geäußert.

von Nain" (IV, 18), ,,novum praeceptum, die Sünden immer wieder zu vergeben" (IV, 35), ,,novum est, allen Brüdern zu vergeben" (IV, 16), ,,nova Christi institutio der Sabbatsgebotsaufhebung" (IV, 12), ,,nova Christi benignitas" (IV, 10), ,,nova patientia, die sich in den neuen Geboten Christi offenbart" (IV, 16), ,,forma sermonis in Christo nova, cum similitudines obiicit, cum quaestiones refutat" (IV, 11), ,,Paulus auctor aut confirmator novus" (V, 10), ,,novitas testamenti spiritus" (V, 11), ,,nova creatura" (nach II Kor. 5, 17; Adamant. II, 16 f.).

(2) Auf gewisse Stellen im AT und in seinem NT hat Marcion in den Antithesen besonders kräftig und wahrscheinlich wiederholt hingewiesen — im AT auf den Sündenfall (Tert. I, 2: ,,languens circa mali quaestionem"; Tert. II, 5: ,,haec sunt argumentationis ossa, quae obroditis"; Orig., De princ. I, 8, 2; II, 5, 4: ,,famosissima quaestio Marcionitarum"), auf den Raub der silbernen und goldenen Gefäße Ägyptens (der Presbyter bei Irenäus IV, 30. 31, Tert. II, 20; IV, 24), auf Jesaj. 7, 14; 8, 4 (Tert. III, 12: ,,provoca, ut soles"); im NT auf die Stellen vom faulen und guten Baum und vom neuen Flicken und dem alten Kleid, auf Luk. 10, 22 (,,Nur der Sohn kennt den Vater;" Tert. IV, 25: ,,hinc et alii haeretici fulciuntur"), auf Galat. 2 (,,principalis adversus Judaeos epistula", vv. ll.), auf die Seligpreisungen (Tert. IV, 14: ,,venio nunc ad ordinarias sententias eius, per quas proprietatem doctrinae suae inducit, ad edictum, ut ita dixerim, Christi"), auf Luk. 18, 19 (,,Niemand ist gut als Gott allein", Orig., De princ. II, 5, 4: ,,die Marcioniten sehen in diesem Spruch gleichsam einen eigens ihnen gegebenen Schild" [1]), auf Luk. 16, 16 (,,das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes" Tert. IV, 33) und auf II Kor. 3, 3—13 (Tert. V, 11: ,,novum testamentum quod manet in gloria, vetus quod evacuari habebat").

(3) Nicht in den kurzen förmlichen Antithesen, die zu vielen Dutzenden in dem Werk gestanden haben, konnte M. das Tiefste, was er zu sagen hatte, zum Ausdruck bringen, aber sie sind doch für seine dezidierte christliche Denkart besonders charakteristisch.

1 Vgl. Tert. I, 25: „Deus bonus beatum et incorruptibile est neque sibi neque aliis molestias praestat: hanc sententiam ruminat Marcion".

Daher mag hier die Mehrzahl in bunter Reihe stehen [1]. Angeregt haben ihn zu dieser literarischen Form sowohl die scharfen Gleichnisse Jesu (vom faulen und guten Baum und vom neuen Kleid und alten Flicken, die er auf die beiden Götter und ihre Ökonomie bezogen und an die Spitze seiner Darlegungen gestellt hat)[2], als auch die Paulinischen Antithesen im Galat.- und Römerbrief.

(I) Der Demiurg wurde Adam und den folgenden Geschlechtern bekannt, der Vater Christi aber ist unbekannt, wie Christus selbst von ihm in den Worten gesagt hat: Niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn.

(II) Der Demiurg wußte nicht einmal, wo Adam weilte und rief daher: Wo bist du? Christus aber kannte auch die Gedanken der Menschen.

(III) Josua hat mit Gewalt und Grausamkeit das Land erobert; Christus aber verbietet alle Gewalt und predigt Barmherzigkeit und Friede.

(IV) Der Schöpfergott machte den erblindeten Isaak nicht wieder sehend, unser Herr aber, weil er gut ist, öffnete vielen Blinden die Augen.

(V) Moses mischte sich ungerufen in den Streit der Brüder, fuhr den Übeltäter an: Warum schlägst du deinen Nächsten? und wurde von ihm zurückgewiesen: Wer hat dich zum Lehrer oder Richter über uns gesetzt? Christus aber, als ihn einer aufforderte, daß er Erbschlichter sei zwischen ihm und seinem Bruder, verweigerte seine Mitwirkung sogar in einer so billigen Sache — weil er der Christus des guten und nicht des Richter-Gottes war — und sprach: Wer hat mich zum Richter über euch gesetzt?

(VI) Der Schöpfergott gab dem Moses beim Auszug aus Ägypten den Auftrag: Seid bereit, an den Lenden umgürtet, beschuht, die Stäbe in den Händen, die Säcke auf den Schultern, und traget Gold und Silber und all das, was den Ägyptern gehört, mit euch davon; unser Herr aber, der Gute, sprach zu seinen Jüngern bei ihrer Aussendung in die Welt: Habt keine Schuhe

---

1 Die Fundorte findet man in der Beilage.

2 Die nächste Parallele bieten die Antithesen der Bergpredigt bei Matth. 5; auch sie können M. angeregt haben, obgleich er das Matth.-Ev. nicht gelten ließ; denn er kannte es ja.

an den Füßen, keinen Sack, kein zweites Gewand, kein Kleingeld in euren Gürteln!

(VII) Der Prophet des Schöpfergotts stieg, als das Volk in der Schlacht stand, auf den Gipfel des Berges und breitete seine Hände aus zu Gott, damit er möglichst viele in der Schlacht töte; unser Herr aber, der Gute, breitete seine Hände (scil. am Kreuze) aus, nicht um Menschen zu töten, sondern um sie zu erlösen.

(VIII) Im Gesetze heißt es: Auge um Auge, Zahn um Zahn; der Herr aber, der Gute, spricht im Evangelium: Wenn dich jemand auf den einen Backen schlägt, so biete ihm auch den andern dar.

(IX) Im Gesetz heißt es: Kleid um Kleid; aber der gute Herr sagt: Wenn jemand dein Kleid nimmt, laß ihm auch den Mantel.

(X) Der Prophet des Schöpfergotts ließ, um in der Schlacht möglichst viele zu töten, die Sonne stille stehen, damit sie nicht untergehe, bevor die feindlichen Gegner des Volks sämtlich vernichtet seien; der Herr aber, der Gute, spricht: Die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zorn.

(XI) Die Blinden sind David bei der Wiedereroberung von Zion feindlich entgegengetreten, indem sie gegen seinen Einzug sich stemmten, und David hat sie töten lassen; Christus aber kam aus freien Stücken den Blinden hilfreich entgegen.

(XII) Der Weltschöpfer schickt auf die Forderung des Elias die Feuerplage; Christus aber verbietet den Jüngern, Feuer vom Himmel zu erbitten.

(XIII) Der Prophet des Schöpfergotts gebot den Bären, aus den Dickicht hervorzubrechen und die ihm begegnenden Kinder zu fressen; der gute Herr aber spricht: Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht. denn solcher ist das Himmelreich.

(XIV) Elisa, der Prophet des Weltschöpfers, hat von so vielen israelitischen Aussätzigen nur den e i n e n Aussätzigen, den Syrer Naaman, gereinigt; Christus hat, obgleich „der Fremde“, einen Israeliten geheilt, den sein Herr [der Weltschöpfer] nicht hatte heilen wollen, und Elisa brauchte einen Stoff zur Heilung, nämlich Wasser, und siebenmal, Christus aber heilte durch e i n einmaliges bloßes Wort und sofort. Elisa hat nur e i n e n Aussätzigen

geheilt, Christus aber zehn, und diese gegen die gesetzlichen Bestimmungen; er ließ sie einfach des Weges gehen, auf daß sie sich den Priestern zeigten, und auf dem Wege reinigte er sie bereits — ohne Berührung und ohne ein Wort, durch schweigende Kraft, lediglich durch seinen Willen.

(XV) Der Prophet des Weltschöpfers spricht: Meine Bogen sind gespannt und meine Pfeile gespitzt gegen sie; der Apostel aber sagt: Ziehet die Rüstung Gottes an, auf daß ihr die feurigen Pfeile des Schlimmen auszulöschen vermögt.

(XVI) Der Weltschöpfer sagt: Mit den Ohren sollt ihr nicht (mehr) hören; Christus dagegen: Wer Ohren hat zu hören, der höre.

(XVII) Der Weltschöpfer sagt: Verflucht ist jeder, der an das Holz gehenkt ist; Christus aber erlitt den Kreuzestod.

(XVIII). Der Juden-Christus wird vom Weltschöpfer ausschließlich dafür bestimmt, das Judenvolk aus der Zerstreuung zurückzuführen, unser Christus aber ist vom guten Gott mit der Befreiung des gesamten Menschengeschlechts betraut worden.

(XIX) Der Gute ist gegen alle gut; der Weltschöpfer aber verheißt nur denen, die ihm gehorsam sind, das Heil . . . Der Gute erlöst die, die an ihn glauben, nicht aber richtet er die, die ihm ungehorsam sind; der Weltschöpfer aber erlöst seine Gläubigen und richtet und straft die Sünder.

(XX) Maledictio charakterisiert das Gesetz, benedictio den Glauben (das Evangelium).

(XXI) Der Weltschöpfer gebietet, den Brüdern zu geben, Christus aber, schlechthin allen Bittenden.

(XXII) Im Gesetz hat der Weltschöpfer gesagt: Ich mache den Reichen und den Armen; Christus aber preist (nur) die Armen selig.

(XXIII) In dem Gesetze des Gerechten wird das Glück den Reichen gegeben und das Unglück den Armen; im Evangelium ist es umgekehrt.

(XXIV) Im Gesetz spricht Gott (der Weltschöpfer): Du sollst lieben den, der dich liebt, und deinen Feind hassen; unser Herr, der Gute, aber sagt: Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen.

(XXV) Der Weltschöpfer hat den Sabbat angeordnet; Christus aber hebt ihn auf.

(XXVI) Der Weltschöpfer lehnt die Zöllner als nicht jüdische und profane Menschen ab; Christus nimmt die Zöllner an.

(XXVII) Das Gesetz verbietet die Berührung eines blutflüssigen Weibes, Christus berührt sie nicht nur, sondern heilt sie auch.

(XXVIII) Moses erlaubt die Ehescheidung, Christus verbietet sie.

(XXIX) Der Christus des AT verspricht den Juden die Wiederherstellung des früheren Zustandes durch Rückgabe ihres Landes und nach dem Tode in der Unterwelt eine Zuflucht in Abrahams Schoß; unser Christus wird das Reich Gottes, eine ewige und himmlische Besitzung, aufrichten.

(XXX) Beim Weltschöpfer sind der Straf- und der Zufluchtsort, beide, in der Unterwelt gelegen für die, die in der Hörigkeit des Gesetzes und der Propheten stehen; Christus aber und der Gott, zu dem er gehört, haben einen himmlischen Ruheort und Hafen, den der Weltschöpfer niemals verkündet hat.

Wer die Antithesen mit dem von M. hergestellten Bibeltext (aber auch mit dem Inhalt des gefälschten Laodizenerbriefs und dem der ,,Argumenta") vergleicht, muß staunen über die wuchtige Einheit und Einförmigkeit der wenigen Hauptgedanken, auf die alles hier reduziert wird. Nach M. soll man Evangelium, Briefe und AT nur unter dem Gesichtspunkte lesen, wie neu die Botschaft von dem erlösenden Gott der Liebe und wie furchtbar und jämmerlich zugleich der schlimm-gerechte Gott der Welt und des Gesetzes ist. Nie wieder sind in der Geschichte des Christentums das Evangelium und das überlieferte ATliche und spätjüdische Kapital so stark reduziert, so eindeutig interpretiert und in einer so einfachen Formulierung zusammengefaßt worden, wie es hier geschehen ist. Nur Luther mit seinem Rechtfertigungsglauben vermag hier mit Marcion zu rivalisieren; aber indem er die Identität des Schöpfergottes und des Erlösergottes festhielt, vermochte er mit diesem Glauben den ganzen Reichtum der Heilsgeschichte und der ,,Gottesspuren" zu verbinden, den M. preisgeben mußte.

VI. Das Christentum Marcions und seine Verkündigung.

Wer zu lesen versteht, der kann aus den Resten der Antithesen und des Kanons alles ablesen, was M. gewollt und verkündigt hat; allein es ist doch geboten, das Überlieferte zu ordnen und zu durchleuchten [1]. Für die Darstellung der Verkündigung Marcions sind folgende vorläufige Beobachtungen von Wichtigkeit: (1) daß von einem Lehrsystem oder etwas dem Ähnlichen, was er aufgestellt und veröffentlicht hat, nichts bekannt ist, daß sich seine Schüler auf Lehrsätze von ihm in begrifflicher Form niemals berufen haben und daß alles, was er schriftlich hinterlassen hat, in den „Antithesen", bzw. in den hier gegebenen Exegesen von Bibelstellen niedergelegt war, (2) daß er sich niemals auf den „Geist" oder eine besondere, ihm zuteil gewordene Offenbarung berufen hat, (3) daß er, die Quellen seiner Lehre anlangend, alles „Apokryphe" abgelehnt und sich mit strenger Ausschließlichkeit an das Evangelium und den Apostolos, dazu auch an das AT gehalten hat [2], (4) daß er die Herbeiziehung irgendwelcher Mysterienweisheit und jeglicher „Philosophie" abgelehnt hat da er sie als „leeren Betrug" beurteilte, (5) daß er die allegorische und typologische Erklärung der Texte grundsätzlich verworfen hat [3], (6) daß sich in seiner Kirche sofort verschiedene Prinzipienlehren entwickelt haben, ohne daß diese Differenzierung — Apelles ausgenommen — zu Spaltungen der Kirche führten.

Marcions Verkündigung des Christentums will also nichts anderes sein als biblische Theologie, d. h. als Religionslehre, die sich positiv ausschließlich auf das Buch gründet, welches das Evangelium und die Paulusbriefe umfaßt, negativ auf das andere, auch tatsächlich richtige Buch, das AT. Beide Bücher wollen als ψιλαὶ γραφαί verstanden sein,

---

1 Es ist dabei nicht beabsichtigt, auf alle Einzelheiten einzugehen; in bezug auf zahlreiche Details genügt es, sie in den „Antithesen" gelesen zu haben.

2 Ob letzterem gegenüber rein antithetisch, wird zu untersuchen sein.

3 Einige notgedrungene Ausnahmen wird man im folgenden finden.

d. h. ihr Inhalt liegt vollständig in ihrem Buchstaben beschlossen. Marcions Christentum — die ξένη γνῶσις, wie Clemens sie nennt — stellt sich als exklusive Buchreligion dar. Als erster in der Christenheit stützt er sich auf zwei große Buchsammlungen; aber sie gehören nicht zusammen, sondern die zweite stößt die erste ab.

1. Die Grundlegung.

Die Darstellung der christlichen Verkündigung M.s hat an das oben im III. Kapitel Ausgeführte anzuknüpfen. Daß die Lehre von den beiden Göttern, d. h. die Unterscheidung des Gesetzes und des Evangeliums, angeschlossen an „den schlechten und guten Baum" — „famosissima quaestio Marcionitarum" —, das Grundschema der Predigt bildete, unterliegt keinem Zweifel; aber wie M. religiös empfunden und wie er das Wesentliche bestimmt hat, ist zunächst nicht deutlich und doch die oberste Frage. Hier aber kommen uns zum Glück vier Zeugnisse entgegen, die uns über seine christliche Grundempfindung in ausgezeichneter Weise aufklären: (1) Das Antithesenwerk hat (s. o. S. 87) mit den Worten begonnen: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann." Dem entspricht es, daß das Evangelium wiederholt und in allen Stücken als etwas ganz Neues bezeichnet wird, sowohl seinem Inhalt nach (von der plötzlichen und neuen Erscheinung Christi, der „nova et hospita dispositio" (Tert. I, 2), an bis zu der „nova patientia", (IV, 16), als auch in seiner Form (IV, 11: „forma sermonis nova"). (2) Tertullian überliefert uns (I, 17) das Marcionitische Wort: „Sufficit unum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua et omnibus locustis anteponenda." (3) Tertullian und andere Zeugen berichten, der Grundgedanke des Galater- und Römerbriefs sei für M. der maßgebende gewesen, daß der Gerechte durch den Glauben an den Gekreuzigten eine „Umbildung" (μεταβολή) erlebe und in diesem Glauben „ex dilectione dei" die Erlösung und das ewige Leben empfange; M.s Schüler Apelles bestätigt das präzis und klar. (4) Tertullian (IV, 14) teilt uns mit, daß M. die Seligpreisungen als die „ordinariae

(die eigentlichen) sententiae Christi" bezeichnet habe, „per quas proprietatem doctrinae suae inducit"; er nennt sie daher im Sinne M.s das „edictum Christi" und berichtet weiter (IV, 9 36), daß M. seine Glaubensgenossen als *συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι* bezeichnet und angeredet habe.

Aus diesen Zeugnissen bricht die Art der christlichen Erfahrung und Frömmigkeit M.s mit leuchtender Klarheit hervor. Das erste ist vielleicht das wichtigste; denn es lehrt uns, daß M. die ganze Macht und Gewalt des „Numinosen", um mit Otto zu reden, am Evangelium empfunden hat. Dies zu wissen ist aber von höchster Bedeutung; denn zunächst liegt der Verdacht sehr nahe, daß ein religiöser Denker, der nicht nur den Zorn und die Strafgerechtigkeit von der Gottheit ausschließt, sondern ihr auch die Schöpfung der Welt und diese selbst entzieht, einer schwächlichen Religion huldigt. Wenn es Gott gegenüber schlechthin keine Furcht und kein Zittern geben darf und wenn alle erhabenen Gefühle, welche die Anschauung der Welt und der große Gang des Weltgeschehens erzeugen, für apokryph, ja für irreligiös erklärt werden, so steigt die Vermutung auf, daß sich hier eine seltsam eingeschränkte und laue Frömmigkeit an die Stelle der Kraft gesetzt habe. Allein das gewaltige Brausen der Worte: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen" usw. zerstreut hier jeden Verdacht: Marcion hat das Evangelium — aber ausschließlich nur das Evangelium — als kündlich großes mysterium tremendum et fascinosum empfunden; es ist ihm licht und dunkel zugleich, und er steht vor ihm, dem Neuen, ja dem einzig Neuen in Welt und Geschichte, in schauernder und schweigender Andacht [1]. Also hat die „Religion" hier nichts eingebüßt.

Das zweite Zeugnis begründet die Ausschließlichkeit des Evangeliums als Objekt der Religion: es bringt Erlösung, und an diese durch eine unermeßliche und unvergleichliche Güte herbeigeführte Erlösung reicht kein anderes Werk heran, darf darum auch kein anderes angeknüpft werden [2].

---

1 Daß die Offenbarung des Erlösergottes als „des Fremden" bzw. des fremden Gastes ein Mysterium einschließt, das Distanz und beseligende Nähe zugleich enthält, darüber s. unten.

2 S. bei Tert., De resurr. 2: „Humana salus urgentior causa ante omnia requirenda".

Der Gott, der dieses Werk vollbracht hat, kann kein anderes geschaffen haben, also auch nicht diese Welt, deren Wesen und Wert durch das ekle Ungeziefer charakterisiert ist, das sie anfüllt, und durch die widerliche Sexualität und Fortpflanzung. Mit größerer Verachtung kann die Welt nicht zurückgestoßen werden als durch die Worte: „et omnibus locustis anteponenda". Die Erlösung erlöst so vollkommen, daß von dem gegebenen Alten schlechthin *nichts* übrig bleibt; *sie macht bis zum letzten Grund der Dinge hin alles neu*; also ist alles, was bisher bestanden hat, verderblich und nichtig; *denn die Erlösung ist Erlösung nicht nur von der Welt, sondern auch von ihrem Schöpfer und Herrn.*

Das dritte Zeugnis bestimmt *die geschichtliche Tatsächlichkeit und die Aneignung* der im Evangelium gegebenen Erlösung: Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung, im Glauben, der eine innere Umschaffung bedeutet, zu ergreifen. Christus ist innerhalb der Erlösung und in dem neuen Leben, welches zugleich das ewige ist, alles in allem und daher auch der Anfänger und Vollender des Glaubens. Vor ihm waren nur Pseudopropheten, und nach ihm bedarf es keiner Offenbarung mehr, sondern nur einer restituierenden Reformation.

Das vierte Zeugnis endlich besagt im Zusammenhang mit dem vorigen, daß zwar die Erlösung schon vollzogen ist, daß die Gläubigen sie aber erst als gewisse Hoffnung mit dem Unterpfand des h. Geistes besitzen. Sie sollen daher wissen, daß sie, solange sie noch in dieser abscheulichen Welt unter dem harten und verächtlichen Weltschöpfer leben, Arme, Trauernde, Weinende und Verfolgte sein müssen. *Sie dürfen sich mit der Welt schlechthin nicht einlassen*; daraus ergibt sich von selbst, daß sie die Gehaßten sind und daß sie die *überschwengliche Seligkeit der Erlösung hier auf Erden nur im Glauben besitzen können; aber schon dieser Glaube ist Seligkeit.*

Ein größerer Kontrast als der, in welchem der Marcionitische Gläubige lebte, ist nicht denkbar: einerseits wußte er sich erlöst nicht nur von Sünde und Schuld, nicht nur von Tod und

Teufel, nicht nur von dem ganzen Weltwesen, sondern auch von dem Gott und Vater, dem er früher entweder in Furcht und Zittern gedient oder den er in sträflichem Leichtsinn mit bösem Gewissen geflohen hatte; andrerseits lebte er noch als der Gehaßte und Verfolgte dieses Gottes auf der Erde! Wer ist dieser Gott?

2. Der Weltschöpfer, die Welt und der Mensch.

Man hätte sich viele Unsicherheiten in bezug auf M.s Prinzipienlehre erspart, wenn man stets festgehalten hätte, daß M. als exklusiver biblischer Theologe den Gott, von dem Christus die Gläubigen erlöst, in den Zügen gesehen hat, welche das AT der Gottheit verleiht, und die im Evangelium und den Briefen in bezug auf den ATlichen Gott erkennbar sind. Der Gott, den nach Marcion Christus ins Unrecht gesetzt hat, ist also nicht der persische Ahriman, nicht das böse Prinzip schlechthin — M. ließ den Teufel, wie die Testamente lehren, neben ihm bestehen und dachte über den Teufel nicht anders als die große Christenheit —, nicht der Schöpfer der Finsternis im Gegensatz zum Licht (er hat beide geschaffen, s. S. 263*f.), noch weniger die Materie, sondern einfach der jüdische Schöpfergott, wie ihn das Gesetz und die Propheten verkündigt haben.

Jedoch unterliegt diese Erkenntnis einer Einschränkung bzw. Modifikation. Zwar ist sie noch nicht damit gegeben, daß nach M. Gott die Welt aus einer Materie geschaffen hat, die gleich ursprünglich ist wie er; denn so haben in jener Zeit unbefangen auch hellenistische Juden und Großchristen gelehrt; allein sie dachten an eine qualitätslose Materie; M. aber hat nach sicheren Zeugnissen (s. o. S. 276*: Tertullian, Clemens, Ephraem, Theodoret, Esnik; die Zeugnisse der beiden letzteren allein würden nicht genügen) die Materie [1] für schlecht gehalten und den präzisen Satz gebildet, daß die Welt-Physis schlecht ist, weil sie aus einem Zusammenwirken der schlechten Materie und des gerechten Demiurgs stamme (Clemens) [2]. Das Auffallende aber

1 „Die Materie nennen sie die Kraft der Erde" (Esnik).

2 Vgl. Tert. I, 15: „Creator mundum ex aliqua materia subiacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo . . . amplius et malum materiae deputat".

hier ist dies, daß M. von dieser Annahme, die er nicht weiter ausgeführt hat [1], weder bei seinen Exegesen noch bei seinen sonstigen Aussagen irgendwelchen Gebrauch gemacht, ja daß er u. W. außer bei der Schöpfung [2] sonst die Materie nirgendwo auch nur genannt hat. Dazu kommt, daß er, abgesehen von den malignitates creatoris, den Teufel als den Urheber des Bösen kennt. Immer aber hat er es nur mit den zwei Göttern zu tun. Scheint daher ,,die schlechte Materie" als ein Fremdkörper innerhalb seiner Glaubensanschauung gelten zu müssen, so liegt es nahe, hier den Einfluß zu erkennen, den er nach der Überlieferung von der syrischen Gnosis durch Vermittelung des Cerdo erlitten hat, und wenn wir im Fortgang der Darstellung einen zweiten Fremdkörper bemerken, nämlich die besondere Verurteilung des Fleisches und die Einschränkung der Erlösung auf Seele und Geist (während diese doch dem ,,fremden Gott" ebenso fremd sind wie das Fleisch), so verstärkt sich die Vermutung, daß diese beiden nahe zusammenhängenden Lehren (die von der schlechten Materie und die von dem erlösungsunfähigen Fleisch) der ursprünglichen Konzeption M.s nicht angehören. Indessen darf das mindestens in bezug auf den ersten Punkt nicht für sicher gelten. Da ihm nämlich der Weltschöpfer nicht ,,schlecht" war, so bedurfte er auf alle Fälle neben ihm und zu seiner Entlastung eines schlechten Prinzips, und zwar gerade für den Anfang der Dinge, an dem der Teufel doch noch nicht auftreten konnte, da er nach biblischer Überlieferung selbst eine Kreatur Gottes ist. Von hier aus war ihm die Materie, die er, sobald der Teufel da war, unberücksichtigt lassen konnte und in der Tat nun fallen ließ, doch notwendig.

---

1 Bei Esnik ist sie ausgeführt (s. S. 374* ff.); aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß die mythologische Schöpfungsgeschichte, wie er sie erzählt, von M. selbst herrührt, da er in der ,,Geschichte" über das Biblische niemals hinausgeschritten ist. Dazu: hätte sie Tert. in den Antithesen gelesen, also dort u. a. gelesen, daß der Weltschöpfer die Menschen seiner Genossin, der Materie, gestohlen habe, so hätte er die grimmigste Strafpredigt seinem Gegner gehalten.

2 Bei der Schöpfung hat M. die Hinzuziehung der Materie auch deshalb begrüßt, weil sie lehrt, daß der Weltschöpfer ohne einen Stoff nicht schaffen kann (anders der andere Gott). Das führt auf ein Interesse, welches mit der Schlechtigkeit der Materie nichts zu tun hat.

Die Unklarheit, die hier besteht (Materie und Teufel), ist für das „Mitten im Denken stehenbleiben" M.s, ja für seine Flucht vor dem philosophischen Denken charakteristisch [1].

Kehren wir zum Weltschöpfer zurück. Wie M. ihn sich vorgestellt hat, das geht aus den Resten der Antithesen, wie sie S. 260*ff. mitgeteilt worden sind, deutlich hervor, und alles einzelne braucht hier nicht wiederholt zu werden. Am schnellsten überschaut man die beschränkten und widerspruchsvollen Eigenschaften und die anstößigen Aktionen und Liebhabereien des kleinlichen und unbeständigen, ungeduldigen und eifernden, kriegerischen und wilden Schöpfergottes in der übersichtlichen Zusammenstellung, welche die pseudoklementinischen Homilien gegeben haben (S. 278*f.). Man darf sich aber durch ihre Inferioritäten und ihre disparate Fülle in der Anerkennung nicht beirren lassen, daß nach M. die iustitia im Sinne der formalen Gerechtigkeit („Auge um Auge, Zahn um Zahn") und in der richterlichen Ausübung sowie die schlimme Lästigkeit die Grundeigenschaften des Schöpfergottes sind, nicht aber die Schlechtigkeit.

Dies scheint freilich durch zahlreiche Stellen widerlegt zu werden, an denen eine unverhüllte Schlimmheit hervortritt, und durch jene Hauptstelle, an welcher M. den Schöpfergott einfach „den schlechten Baum" genannt hat. Allein wenn man die S. 271* f. zusammengefaßten Zeugnisse prüft, kommt man doch zu einem anderen Ergebnis, das übrigens schon deshalb gefordert ist, weil darüber kein Zweifel bestehen kann, daß M. als die wesentliche Eigenschaft des Schöpfergottes die Gerechtigkeit bezeichnet hat. Auch hätte er es nicht nötig gehabt, auf solche Stellen wie die: „Ego sum qui condo mala", und ähnliche triumphierend den Finger zu legen, wenn er das Böse für das Element des Schöpfers gehalten hätte.

---

1 Nichts ist sicherer, als daß M. mindestens in der Regel nicht von „Prinzipien" (*ἀρχαί*) gesprochen hat, sondern von *θεοί*, weil er ein biblischer Denker war. Wenn seit Rhodon (bei Euseb., h. e. V, 13) in der Überlieferung auch jenes Wort (spärlich) auftaucht, so liegt die Annahme nahe, daß, weil Apelles eine „*ἀρχή*" gelehrt hat, man ihm gegenüber die zwei *θεοί* des Meisters als zwei „*ἀρχαί*" bezeichnet hat. Die Materie ist von M. selbst, soweit wir zu urteilen vermögen, niemals „*θεός*" und auch nicht „*ἀρχή*" genannt worden, obschon er sie so hätte nennen müssen.

Worin zeigt sich seine malitia?

(1) In der Menschenschöpfung, indem er den Menschen schwach, hilflos und sterblich geschaffen und seine Verführung zugelassen hat, und auch darin zeigt sie sich, daß er überhaupt Sünde, Tod und den Teufel, der doch sein Geschöpf ist, sowie jegliches Schlechte duldet,

(2) in den zahlreichen Strafübeln, die er verhängt, in dem Unverhältnismäßigen der Strafe gegenüber der Schuld und in der Sendung von Übeln überhaupt,

(3) in zahlreichen Härten, Grausamkeiten, kriegerischem Wüten, Blutgier usw.,

(4) in seiner Praxis, die Sünden der Väter an den Kindern zu strafen und Unschuldige für Schuldige leiden zu lassen,

(5) in den Verstockungen im Bösen, die er über die Widerspenstigen verhängt,

(6) in dem Neide, mit welchem er die ersten Menschen vom Baum des Lebens abgehalten hat,

(7) in der Parteilichkeit, mit welcher er seine Verehrer, auch wenn sie schlecht sind, begünstigt, ja ihnen Ungerechtigkeit, Betrug und Raub und Gewalttat aller Art gegen seine Widersacher erlaubt, ja befiehlt.

Fast alle diese Züge sind mit der „Gerechtigkeit" dann verträglich, wenn man den Schöpfergott als den Despoten im antiken Sinn und im Sinn zahlreicher ATlicher Stellen faßt, der nach dem Grundsatz: „Voluntas regis suprema lex" verfährt, der vor allem seine Ehre sucht, bei seinen Untertanen die Unterwürfigkeit und den Gehorsam als die höchsten Tugenden schätzt und seine Widersacher als Frevler für rechtlos erklärt und zerschmettert. Unter Voraussetzung dieser Obersätze kann der Despot ein höchst gerechter Mann sein. Allerdings ist dabei in bezug auf den Schöpfergott M.s noch eine negative Voraussetzung hinzuzufügen, die aber auch bei den Despoten zuzutreffen pflegt: er sollte allwissend, vollkommen überlegt, sicher voraussehend, widerspruchslos, in sich geschlossen, zuverlässig und allmächtig sein, um bei seiner Machtfülle nicht in Torheiten, Fehler und Widersprüche zu geraten; aber er ist es nicht. So ist auch die Gerechtigkeit des Marcionitischen Weltschöpfers durch diese Mängel, die ihm anhaften, übel entstellt; — um z. B. bessere Menschen zu schaffen und das Böse ganz abzuschaffen, dazu ist

er einfach zu schwach —; dennoch aber will dieser Gott gerecht sein und ist es auch, solange seine Ehre nicht im Spiele ist und seine Beschränktheit sich nicht geltend macht. Also ist nicht das Schlechte sein Element, sondern seine iustitia ist ihrer Aufgabe nicht gewachsen und wird durch Eifern und Schwäche unter Umständen zur iniquitas, pusillitas und malitia[1].

Dazu: man darf nicht übersehen, daß M. auch alle die herrlichen und erhebenden Aussagen vom Schöpfergott gelten lassen mußte, welche die Propheten und namentlich die Psalmen über ihn enthalten. Dieser Gott ist es, der gesprochen hat: „Fürchte dich nicht, Ich habe dich erlöset, Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein", und wiederum der Gläubige des Schöpfergottes ist es, der zu ihm spricht: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde". Daß in den uns erhaltenen Resten der Antithesen diese Seite des Schöpfergottes nicht hervortritt, ist wohl verständlich, da uns diese Reste aus den Händen der Gegner M.s zugekommen sind; aber auch M. selbst wird schwerlich lange bei ihnen verweilt haben, da sie ihn in Verlegenheit setzen mußten. Wie er diese Verlegenheit, wo es möglich war, bemeistert hat, wissen wir: er deutete alles, was das AT an Trost, Verheißung und Erlösung enthält, auf eine irdische Erlösung, die ihren Inhalt an einem langen gesättigten Leben und an der Aussicht auf ein zeitliches und irdisches Reich der Freude und Herrlichkeit hat. „Ewigkeit" im intensiven Sinn des Worts gibt es bei dem Weltschöpfer nicht — M. strich im NT das Wort, wo man es auf das Leben, welches der Weltschöpfer gewährt, beziehen muß, und depotenzierte es im AT —; alles ist auf das Diesseits und auf eine zukünftige herrliche Steigerung des Weltlebens abgezweckt, in der sich die Erlösung erschöpft. Daß M. mit solcher Deutung die tiefsten Stellen des AT mißhandelt und entleert hat und weit hinter dem Verständnis zurückbleibt, welches sich damals auch bei frommen und geistlich geförderten Juden fand, braucht nicht erst gesagt zu werden; aber da in dem für inspiriert geltenden, kanonischen

1 Mit dem Mammon, so scheint es, hat M. den Weltschöpfer nicht identifiziert, da dieser das Prädikat „ungerecht" führt; doch kann man hier nicht zu voller Klarheit kommen; vgl. Tert. IV, 33 zu Luk. 16, 13 und Iren. III, 8, 1.

Buch alles auf einer Fläche stand, ist es verständlich, daß einmal einer auftrat, der das Buch nicht von rechts nach links, sondern von links nach rechts las und nach dem Primitiven das Hochentwickelte und Wundervolle erklärte.

Um die Eigenart des Schöpfergottes nach M. richtig zu erfassen, sind aber noch folgende Züge hervorzuheben: seine Unwissenheit in bezug auf die Existenz des anderen Gottes, seine profane Offenbarheit, die Identität seines Wesens mit dem Wesen der Welt, sei es auch dem höheren, und die gemeine und häßliche Fortpflanzungsmethode, die er eingerichtet hat oder duldet.

Die totale Unwissenheit des Weltschöpfers in bezug auf den anderen Gott ist von allen seinen Unwissenheiten die schlimmste; sie erweist ihn als im höchsten Maße inferior. Da ihm aber, weil er den anderen Gott nicht kennt, auch die Sphäre und Art desselben unfaßlich ist, so ist ihm auch das wahrhaft Gute völlig verschlossen. Zwar hat auch er „Gutes", ja ist selbst „gut" (s. unten über das „Gesetz"); aber das ist eine Art von Güte, die, gemessen an dem wahrhaft Guten, diesen Namen doch eigentlich nicht verdient.

Der Weltschöpfer ist absolut „bekannt" und daher auch kündbar (κατονόμαστος); von seiner Schöpfung und Offenbarung läßt sich sein Wesen vollkommen restlos ablesen. Diese profane Offenbarheit, die kein Mysterium übrig läßt, erweist ihn als einen inferioren Gott. Die entsetzlichen Halbheiten, Schwankungen, Widersprüche und Unzuverlässigkeiten aber, die dieser Gott aufweist, sind nach M. nichts weniger als ein Mysterium, sondern genau wie bei den Menschen ein Zeichen haltloser Schwäche und charakterloser Leidenschaftlichkeit [1].

Diese Welt, ein Produkt des gerechten Weltschöpfers und der schlechten Materie, ist eine φύσις κακή. „Die Mar-

1 In dem Wort (Deut. 32, 39): 'Εγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω, das M. für die Charakteristik des Weltschöpfers bevorzugt hat, stellt sich der große innere Widerspruch dieses Gottes dar, der alle anderen Widersprüche bestimmt. Das Leben kann nach M. kein wirkliches, ewiges sein, dessen Spender auch tötet. So werden beim Weltschöpfer auch Liebe, Gnade, Leben usw. wertlos, da sie den Zorn und den Tod nicht ausschließen.

cioniten", sagt Tertullian (I, 13), ,,rümpfen die Nase und sagen höhnisch: ,Nicht wahr, die Welt ist eine große und eines Gottes würdige Schöpfung?' " ,,Haec paupertina elementa", ,,haec cellula creatoris" (I, 14), so titulieren sie die Welt, für die sie nur Verachtung haben. Mit Empörung mußte das jeden Hellenen, aber auch die Juden und Christen erfüllen. War aber für M. diese von Ungeziefer wimmelnde, stupide und schlechte Welt, dieses armselige Loch nur ein Gegenstand der Verachtung [1], so bedeutet es die abschätzigste Kritik M.s an dem Weltschöpfer, wenn er ihn wiederholt mit der Welt identifiziert, bzw. in seinen Exegesen der Welt substituiert. Wenn Paulus sagt, ihm sei durch Christus die Welt gekreuzigt und er der Welt, so ist nach M. hier der Weltschöpfer zu verstehen. Dasselbe gilt von dem Satze, Gott habe die Weisheit dieser Welt töricht gemacht, sowie von dem anderen, die Apostel seien ein Schauspiel für die Welt geworden. II Kor. 3, 14 las M. *ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου* für *τ. ν. αὐτῶν*, und deutete dann die Welt als den Weltschöpfer, und Ephes. 2, 2 verstand er unter dem *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* den Äon des Weltschöpfers (s. S. 311*). Diese Identifizierungen sind von hoher Wichtigkeit für die vollständige Erfassung des Marcionitischen Weltschöpfers; denn sie lehren, daß M. das Bild, welches das AT von dem jüdischen Schöpfergott bot, dadurch geschwärzt hat, daß er nach Gutdünken an verschiedenen Stellen den Charakter des Weltschöpfers nach dem der Welt bestimmte: die Weisheit des Weltschöpfers deckt sich mit der Weisheit der Welt! Wie verächtlich also ist die Weisheit des Weltschöpfers! Gott ist die Welt, und die Welt ist Gott — nicht im pantheistischen Sinn, sondern im ethischen; jedes ist ein Spiegel des anderen.

Endlich — der Weltschöpfer ist verantwortlich für den abscheulichen Apparat der Fortpflanzung und für all das Ekelhafte, was das Fleisch von seiner Entstehung bis zu seiner Fäulnis aufweist. Überschaut man alles, was uns von M. erhalten ist, so gewahrt man, daß der durch Überlegung und Ruhe sich auszeichnende Mann doch auch tief erregt werden konnte; aber nur an zwei Stellen ist uns das überliefert, nämlich dort, wo er sich

---

1 Es scheint bei dieser Empfindung auch eine gewisse hysterische Gereiztheit gegenüber den eklen Plagen des Lebens bei M. im Spiele gewesen zu sein.

die Neuheit und die überschwengliche und unsägliche Herrlichkeit des Evangeliums vor Augen stellt (in seinem Einleitungswort zu den Antithesen), und im Gegensatz dazu hier, wo er über das Fleisch und vor allem seine Zeugung und Geburt urteilt. Dort bricht er in einen Jubel aus, der keine Worte mehr finden kann, hier hat er (s. die Zeugnisse Tertullians oben S. 273*) sich in den bittersten ,,perorationes" ergangen, in Schmähungen über das Fleisch, seinen Ursprung, seine Bestandteile, seine Zufälle, ,,seinen ganzen Ausgang, daß es von Anfang an unrein sei als die Faeces der Erde, daß es in der Folge noch mehr verunreinigt worden durch den Unflat seines eigenen Samens, daß es nichtswürdig, schwach, verbrecherisch, beschwert, überlästig sei und zuletzt, als Schluß der ganzen Litanei seiner niedrigen Gemeinheit, daß es in die Erde, aus der es gekommen, als Kadaver zurücksinke, aber auch noch diesen Namen verliere und in ein Nichts zergehe — nicht einmal ein Name mehr, sondern ein jeglicher Benennung entbehrendes Nichts". Diese ,,caro stercoribus infersa", welche aus dem ehelichen ,,negotium impudicitiae" entsteht, im Mutterleibe aus den abscheulichen Zeugungsstoffen zusammenrinnt, durch denselben Unrat neun Monate ernährt wird, vermittels der Schamteile ans Licht kommt und unter Possen großgefüttert wird! Die ,,sanctissima et reverenda opera naturae" (so Tertullian!) sind ihm eine Fabrik des Unflats und eine quellende Masse des Gemeinen und Abscheulichen! Die ,,blasphemia creatoris", welche die Kirchenväter Marcion vorwerfen, kommt hier auf ihren Höhepunkt; aber es wurde oben (bei der ,,Materie" S. 98) darauf hingewiesen, daß durch diese Beurteilung des Fleisches ein Element in M.s religiöses Denken gekommen ist, das in dem leitenden Gegensatz von ,,gut" und ,,gerecht" nicht enthalten ist, sondern auf eine andere Quelle weist [1].

---

1 Ebendeshalb darf man diesen Gott nur insofern zum Schöpfer des Fleisches und seiner häßlichen Fortpflanzung machen, als er bei seiner Schwäche die Materie bei der Schöpfung hat zu Hilfe nehmen müssen und es nun dulden mußte, daß aus diesem Beisatz das Abscheuliche hervorquoll. Nimmt man hier einen Einfluß der syrischen Gnosis durch Cerdo an, so ist doch andrerseits zu bemerken, daß die grimme Wut gegen das ,,Fleisch" den Eindruck eines Ressentiments eigenster Art macht. Auch hier läßt sich also ein sicheres Urteil nicht gewinnen.

Auch M. hat nach dem Bericht der Genesis den Menschen als den Zweck der Schöpfung anerkannt; aber in der Beurteilung dieser „Krone der Schöpfung" kommt er zu einem völlig anderen Ergebnis als die Juden und die Großchristen — die Schöpfung des Menschen ist eine jämmerliche Tragödie, an der der Schöpfer allein schuld ist; denn

(1) Gott hat dem Menschen zwar durch die Einblasung der Seele seine eigene Substanz mitgeteilt und ihm damit noch mehr gegeben als sein Gleichnis und Ebenbild[1], aber nicht nur ist diese göttliche Substanz selbst unvollkommen und labil, sondern ihr ist auch von Gott durch die Beigabe des Fleisches die schlechte Materie beigemengt worden; so entstand, sei es aus mangelnder Güte oder aus mangelnder Voraussicht oder aus mangelnder Kraft des Schöpfers — Marcion hat dies offen gelassen, aber nahm wohl alle diese Mängel zugleich an (s. S. 271* f. 273) — ein hilfloses, schwaches Gebilde, das nicht einmal unsterblich war, sondern dem Tode ausgesetzt.

(2) Kaum war es geschaffen, so regte sich, wie immer bei Despoten, in dem Schöpfer die eifersüchtige Sorge, er könne in seiner Ehre beeinträchtigt werden; er zeigte sich daher dem Menschen mißgünstig und sperrte ihn von dem Erkenntnis- und Lebensbaum ab; außerdem vermochte er es in seiner Schwäche nicht zu hindern, daß einer seiner Engel von ihm abfiel, schlecht wurde und es darauf absah, auch den Menschen von seinem Schöpfer abwendig zu machen.

(3) So trat die Katastrophe ein: der Mensch ließ sich vom Teufel verführen und wurde seinem Schöpfer ungehorsam. Diese Katastrophe überraschte den Weltschöpfer vollkommen, und es reute ihn, daß er den Menschen geschaffen habe; er trieb ihn aus dem Paradies, um ihn außerhalb desselben mit allen Mitteln wieder zurückzugewinnen. Auch im Sinne seines Urhebers ist der Mensch eine verfehlte Schöpfung, also eine Mißgeburt.

Aus dieser Auffassung der Schöpfungsgeschichte ergibt sich, daß der gute Gott an dem Menschen schlechterdings keinen Anteil hat, auch nicht an seinem Geiste oder seiner Seele, und

---

1 Also kann man, wie von der Welt, so auch von den Menschen die Eigenart des Weltschöpfers ablesen.

daß die Menschheit auf Grund ihrer Konstitution und durch die Verführung des Teufels[1] in einen jämmerlichen, ja unsäglich traurigen und hoffnungslosen Zustand geraten ist: von Hause aus ekelhaft konstituiert, schwach und hilflos, durch den Sündenfall noch weiter geschwächt und in ihrer mangelhaften Erkenntnis noch mehr verdunkelt, ist sie aus dem Paradiese verwiesen, in die greuliche und kummervolle Welt gestoßen und steht hier ihrem gerechten, eifrigen und zürnenden „Vater“ gegenüber, der jede Hinneigung des Menschen zum Materiellen hart bestraft, strenge Gesetze gibt und sein Recht der Vergeltung grausam geltend macht.

3. Der Weltschöpfer als der Judengott; die Gerechtigkeit als das Moralische; Gesetz, Propheten, Messias und h. Schrift des Judengottes.

Erst wenn man von M.s Gedanken über Gott als den Weltschöpfer zu seinen Gedanken über Gott als den Gesetzgeber übergeht, kommt man zu dem ihn leitenden und entscheidenden Interesse; denn für M. ist es, wie für Paulus, das Wichtigste, daß die, welche Christus nicht erlöst hat, unter dem Gesetz stehen, und die Bedeutung des Gesetzes ist so groß, daß er den Weltschöpfer (zu Röm. 7, 7) dem Gesetz ebenso substituiert hat wie der Welt.

Der Gesetzgeber aber ist der Judengott[2]. M. folgte auch hier ohne jede Kritik dem AT. Nach dem Sündenfall vergaßen die Menschen Gottes vollständig, Gott aber erwählte sich Abraham und sein Geschlecht, um die Menschen zurückzurufen, und nachdem er durch Moses den Nachkommen Abrahams das Gesetz gegeben hatte, brauchte er ebendieses Gesetz, um das jüdische Volk bei sich zu erhalten und bei den anderen Völkern, die,

---

1 Daß nach M. Gott selbst der Urheber der Sünde ist, ist eine Konsequenzmacherei Tertullians; M. hat ausdrücklich, neben der schlechten Konstitution des Menschen, den Teufel als Urheber gezeichnet; s. oben S. 271*f.

2 Das Judenvolk ist das schlimmste Volk; aber dennoch hat M. Luk. 7, 9 stehengelassen („Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“); „cur non licuerit illi“, sagte M., „alienae fidei exemplo uti?“ (Tert. IV, 18).

dem Teufel folgend, in der Nacht der Gottlosigkeit und des Polytheismus wandelten, für sich zu missionieren. Nicht anders also können die Heiden — obgleich eine natürliche Gesetzeskenntnis nach Röm. 2 zugestanden wird — zum Schöpfergott zurückkehren, als indem sie Juden, d. h. Proselyten werden; denn alle Verheißungen irdischen Glücks und eines zukünftigen Herrlichkeitsreiches auf Erden gelten dem erwählten Volke. Der Schöpfergott sorgt als Vater nur für sein Volk, die Juden, für die übrigen Menschen aber nur durch Vermittelung dieses Volkes.

Das Gesetz (von seinen Kleinlichkeiten, dem ganzen Opferdienst und dem Zeremoniellen, die freilich untrennbar mit ihm verbunden sind, abgesehen) ist, weil das Gerechte, das Moralische, und M. ist, wie Paulus, von allem Antinomismus zu Gunsten einer libertinistischen Lebensführung weit entfernt. Zwar unterstreicht er, was Paulus über das Gesetz als zur Sünde verführend usw. gesagt hat; aber er ist mit ihm der Überzeugung, daß die gerechten, d. h. die sittlichen Forderungen des Gesetzes unter allen Umständen zu beobachten sind: niemand soll töten, ehebrechen, stehlen und betrügen[1]. Wenn, wie wir sehen werden, dennoch nicht die Gesetzestreuen vom guten Gott gerettet werden, sondern die groben Sünder sich retten lassen und gerettet werden, so bedeutet das keine Umwertung der Werte in dem Sinne, daß das Moralische für das Unmoralische zu halten sei, vielmehr kreuzen sich hier bei M. zwei grundverschiedene Gesichtspunkte, nämlich der moralische und der religiöse. Nach jenem ist das Moralische gerecht, ja man kann es selbst gut nennen, und das Unmoralische ist schlecht; nach diesem, dem übergeordneten,

---

1 M. bezog die in Röm. 2, 21 f. gegen die Juden erhobenen Vorwürfe, soweit möglich, auch auf den Judengott selbst, so den Vorwurf des Diebstahls (wegen der ägyptischen goldenen und silbernen Gefäße); aber das erwählte Volk ist von seinem Gott autorisiert, die Heiden zu bestehlen, zu betrügen und auszurotten. Dadurch werden die Sittengebote nicht verletzt. Übrigens erscheint Moses dem unbarmherzigen Weltschöpfer gegenüber sogar als der bessere (Tert. II, 25—28): „Pusillus deus in ipsa ferocia sua, cum ob vituli consecrationem efferatus in populum de famulo suo postulat Moyse: ‚Sine me, ut indignatus ira disperdam illos et faciam te in nationem magnam.‘ unde meliorem soletis affirmare Moysen deo suo, deprecatorem, immo et prohibitorem irae; ‚non facies enim‘, inquit, ‚istud aut et me una cum eis impende‘ “.

ist nur gut, was aus dem Glauben an Christus, den Erlöser, kommt, und das moralisch Gute, d. h. das Gerechte, das sich von selbst versteht, wird zum schwersten Hemmnis der Erlösung, wenn man sich bei ihm beruhigt. Deshalb mußte der Erlöser als „aemulus legis" auftreten (Tert. IV, 9), obgleich er, wie der Weltschöpfer, das Schlechte, welches das Gesetz verbietet, auch als Schlechtes von sich stößt.

M.s Stellung zum Gesetz unterscheidet sich also nicht stark von der des Paulus, wenn man die letzte Voraussetzung der beiden Götter wegläßt. Er hat folgende Stellen aus dem Römerbrief in bezug auf das Gesetz ruhig stehengelassen (nicht nur 5, 20; 7, 4. 5. 8. 23)[1]:

Röm. 2, 12: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται* — über diese Stelle wird noch bei Christus zu reden sein.

Röm. 2, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.*

Röm. 2, 14: *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν.*

Röm. 2, 20: *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* — also auch das wird von M. zugestanden.

Röm. 2, 25: *περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν.*

Röm. 7, 7: *τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἁμαρτίαν οὐ γινώσκω εἰ μὴ διὰ νόμου.*

Röm. 7, 12: *ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* — man staunt mit Tertullian, daß M. das stehen gelassen hat, s. auch 7, 13: *ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ* (!) *μοι κατεργαζομένη θάνατον.*

Röm. 7, 14: *ὁ νόμος πνευματικός* — das ist das frappierendste Zugeständnis.

Röm. 7, 25: *ἄρα γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ.*

Nach diesen Stellen wird man bei dem oberflächlichen

---

1 Man darf, um M.s merkwürdige Haltung hier zu erklären, nicht mit der Hypothese kommen, M. sei mit seiner Kritik des Textes des Römerbriefs nicht fertig geworden und könne manche weitere Korrekturen sich vorbehalten haben; denn gerade den Römerbrief hat er augenscheinlich besonders sorgfältig durchforscht und die Hälfte seines Textes gestrichen.

Urteil, M. habe das Gesetz als die Kundgebung des gerechten Gottes einfach verworfen und sei daher Antinomist im vollen Sinn des Worts, nicht stehen bleiben dürfen, da die Sachlage komplizierter ist: M. hat das Gesetz, d. h. gewisse Teile desselben (das Moralgesetz), für heilig, gut und sogar für geistlich erklärt und damit für eine unverbrüchliche Norm; aber er hat es trotzdem nicht vom guten Gott abgeleitet, weil es zum Sündenstande gehört und die Sünde mehrt. Dann aber ist die Annahme unvermeidlich, daß er zwischen „gut" und gut, „heilig" und heilig, „geistlich" und geistlich unterschieden hat. Die „Güte", „Heiligkeit" und „Geistlichkeit" des Gesetzes folgt lediglich aus seinem Kontraste gegenüber dem Bösen und der Sünde; in Hinsicht aber auf die Güte, die sich in der Barmherzigkeit und Erlösung ausspricht, ist es weder gut noch heilig noch geistlich. Die Dialektik M.s ist hier also andersartig als die des Apostels, dem er folgt; denn der Apostel kennt keine Gutheit und Heiligkeit erster und zweiter Ordnung; für M. aber ist nur der Begriff „Schlecht" eindeutig; dagegen unterscheidet er zwischen einer moralischen Gutheit, die nur irdischen Charakter hat, und einer religiösen [1]. Paulus verlegt die Spannung der eindeutig erfaßten Begriffe „Gerecht" und „Gut" in die Gottheit selbst; Marcion befreit die Gottheit von dieser Spannung, kennt aber eine doppelte Gerechtigkeit und doppelte Gutheit, verteilt sie auf zwei Götter und nennt in der Regel die niedere Gerechtigkeit, also auch den Weltschöpfer, nicht gut, sondern nur gerecht und die höhere Gutheit nicht gerecht, sondern nur gut. Nimmt man aber seinen Standort bei dem Schlechten (der Sünde), so kann man auch den Schöpfer und sein Gesetz der Sinnlichkeit und Sünde gegenüber „geistlich" und „gut" nennen [2].

---

1 Ebenso wie er zwischen „Leben" und „Leben" (nämlich ewigem) und zwischen Paradies und wirklicher Seligkeit unterscheidet.

2 Von den zahlreichen paulinischen Stellen, an denen das Gesetz erwähnt wird und die M. beibehalten hat (daß Jesus unter das Gesetz getan war, hat er natürlich gestrichen, Gal. 4, 4), seien noch folgende erwähnt, die des weiteren belegen, daß M.s Stellung zum Gesetz nur in der Hauptsache eindeutig und klar, sonst aber kompliziert war. Erstlich hat er einige Berufungen des Paulus auf das AT beibehalten, s. I Kor. 9, 8 f. (hier ist *κατὰ νόμον* dem *κατὰ ἄνθρωπον* entgegengesetzt!), 14, 19 (hier

Dies bestätigt sich, wenn man den Begriff *νόμος* im Evangelium M.s untersucht und weiter die Stellen vergleicht, an denen *δικαιοσύνη* und *δίκαιος* steht. Natürlich hat M. den *νόμος* in dem Spruch Luk. 16, 16 stehen gelassen (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου*), und ebenso verständlich hat er ihn in dem Spruch Luk. 16, 17 getilgt und dafür *τῶν λόγων μου* eingesetzt; denn nicht das Gesetz, sondern die Worte des Erlösers sind dauernder als Himmel und Erde. Dagegen ist es sehr bemerkenswert, daß er die Perikope 10, 25 ff. nicht nur nicht getilgt, sondern beibehalten und so korrigiert hat [1], daß Jesus es ist, der da sagt, daß im Gesetz geschrieben steht, man solle Gott

---

ist M.s Text nicht sicher und nicht durchsichtig), 14, 21 (hier ist eine Verheißung des Gesetzes auf die neue Zeit übernommen, wenn sie auch von M. gewiß anders gedeutet wurde), 14, 34 (hier wird das Verbot des Auftretens von Frauen in den Versammlungen durch das analoge im AT verstärkt). Zweitens ist Röm. 8, 4 beibehalten, daß sich *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* in den Erlösten erfüllt habe. Drittens wird *νόμος* mehrmals als Gesetz des guten Gottes beibehalten; s. Röm. 8, 2 (*ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*), 8, 7 (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός* > *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ*), 13, 9 f. (hier werden — das ist von besonderer Wichtigkeit — erst die Gebote der zweiten Gesetzestafel aufgezählt, und dann wird gesagt, daß sie in dem Liebesgebot zusammengefaßt seien und daß d e s h a l b d i e L i e b e d e s G e s e t z e s E r f ü l l u n g s e i; es steckt also im Gesetz des Schöpfergottes doch etwas, was unverwerflich ist, so daß es vom guten Gott als sein Gesetz anerkannt werden kann; s. auch den beibehaltenen Vers Gal. 5, 14, daß sich das ganze Gesetz in dem Liebesgebot erfülle) und Gal. 6, 2 (*ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*, der inhaltlich sich mit der tätigen Nächstenliebe deckt, die auch im Gesetz des Weltschöpfers enthalten ist). Andrerseits aber hat M. Ephes. 6, 2 bei den Worten: *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*, den paulinischen Zusatz: *ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ*, getilgt; denn diese Verheißung eines langen Lebens war ihm anstößig; auch war es ihm gewiß willkommen, die ausdrückliche Erinnerung an das Gesetz, ein einzelnes Gebot betreffend, zu vermeiden. — Von hier aus (d. h. von der Erkenntnis aus, daß M. eine doppelte Gutheit unterscheidet, da er auch im *νόμος* etwas Gutes anerkennt) versteht man es erst, daß er vom Erlösergott sagt, er habe die Menschen erlöst — nicht „bonitate", sondern vielmehr „s u m m a e t p r a e c i p u a bonitate" (Tert. I, 17; vgl. I, 23: „p e r f e c t a e t p r i n c i p a l i s bonitas").

1 So nach Tert.; nach Epiphanius lasen die Marcioniten hier den kanonischen Text. Z a h n (s. S. 206*f.) bestreitet, daß Tert. hier anders als Epiphanius gelesen hat.

den Herrn von ganzem Herzen lieben usw. Jesus selbst zitiert hier also das Gesetz, und zwar beifällig; M. muß also der Meinung gewesen sein, daß die „Hauptsumme" des Gesetzes richtig ist; freilich hat hier Jesus im stillen den wichtigen Vorbehalt gemacht, daß der Erlösergott der Gegenstand der Liebe sei; indessen hat er sich doch an das Wort des Gesetzes angeschlossen [1]. Noch wichtiger ist Luk. 16, 29 f.: Jesus sagt hier dem reichen Mann in bezug auf seine noch lebenden und prassenden Brüder, sie sollen Moses und die Propheten hören; denn selbst ein Auferstandener würde bei ihnen nichts ausrichten können, wenn sie die Predigt jener in bezug auf die Barmherzigkeit gegen den Nächsten in den Wind schlügen. Das bedeutet doch eine offenbare Anerkennung des Wertes des Gesetzes gegenüber dem Schlechten und der Sünde, die weit über die langmütige Akkommodation an das Gesetz herausgeht, die Jesus nach M. auch geübt hat, indem er (Luk. 5, 14) dem Aussätzigen befahl, sich dem Priester zu zeigen. Es muß daher konstatiert werden, daß nach M. die beiden Götter darin übereinstimmen, daß sie beide das Schlechte für schlecht und die Gottes- und Nächstenliebe für gut erklären [2].

Ähnlich wie mit νόμος steht es mit δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν usw. Die Gerechtigkeit ist nur in der Art, wie sie der Weltschöpfer ausübt, verwerflich; aber an und für sich ist sie es nicht. Daher liest man bei M. nicht nur δίκαιον παρὰ θεῷ (I Thess. 1, 6),

1 Das entspricht der Beibehaltung der paulinischen Stellen Gal. 5,14 und Röm. 13, 9, daß die Liebe die Erfüllung des Gesetzes sei (s. o.). Die obige Stelle erklärte M. so, daß er Christus die Frage so beantworten ließ, wie sie von dem Fragenden gestellt war, der nur das rechte Mittel wissen wollte, um ein langes irdisches Leben zu erwerben; aber Christus legte für die, die ihn verstehen, den Gedanken hinein: „Ex dei dilectione consequimur vitam aeternam".

2 Lehrreich ist in diesem Zusammenhang M.s Antithese in bezug auf die Ehe, die er doch für die Christen ganz verwirft: Christus verbietet die Ehescheidung; Moses aber wird deshalb von M. getadelt, weil er sie zuläßt (s. Tert. IV, 34 zu Luk. 16, 18 und V, 7 zu I Kor. 7, 1 ff.). Nach M. soll also die Ehe untrennbar sein, wenn sie geschlossen ist, d. h. er erkennt ein bedingtes Recht der Ehe an.

sondern auch *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν εὐαγγελίῳ ἀποκαλύπτεται* (Röm. 1, 17) *οὐχ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ ... ἀλλ' οἱ ποιηταὶ δικαιωθήσονται* (Röm. 2, 13), *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* (Röm. 5, 1), *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ... ἀλλ' ἐκ πίστεως* (Gal. 2, 16; cf. 3, 11), *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ* (Röm. 8, 4), *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Röm. 10, 4), *τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον* (Luk. 12, 57), *ἐκδίκησις* vom guten Gott (Luk. 18, 7), *δεδικαιωμένος* vom Zöllner (Luk. 18, 14). Am lehrreichsten ist hier aber, daß M. Luk. 13, 28 die Erzväter getilgt (denn sie sind nicht im Reiche Gottes zu erblicken), aber dafür unbefangen „*οἱ δίκαιοι*" eingesetzt hat. Hieraus ist evident, daß er die Bezeichnung „die Gerechten" für die, welche der gute Gott annimmt, so wenig gescheut hat, wie die Gerechtigkeit als Eigenschaft und Forderung ebendieses guten Gottes. Dieser ist gut und deshalb auch gerecht[1], dem Weltschöpfer aber fehlt die barmherzige Güte, und daher muß seine Gerechtigkeit notwendig zur Härte, Grausamkeit und bei seiner exklusiven Vorliebe für sein erwähltes Volk zur Ungerechtigkeit werden[2]. Daneben ist diese „Ge-

1 Besonders willkommen ist, daß durch den Bericht des Esnik (S. 376*) noch ausdrücklich bestätigt wird, daß die wahre Gerechtigkeit beim „fremden" Gott ist. Jesus spricht zum „gerechten" Gott: „Ich bin mit Recht gerechter als du und habe große Wohltaten getan an deinen Geschöpfen".

2 I Kor. 1, 30 (Christus zur Gerechtigkeit gemacht) scheint bei M. trotz Adamantius gefehlt zu haben; in Luk. 14, 14 hat M. *τῶν δικαίων* nach *τῇ ἀναστάσει* wahrscheinlich ausgelassen. In Röm. 1, 17 hat er *καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* getilgt, aber nur, weil der Spruch als Schriftwort eingeführt war; Gal. 3, 11 hat er unbefangen den Apostel schreiben lassen: *Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Röm. 10, 3 hat er zwar *θεὸν ἀγνοοῦντες* für *ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην* eingesetzt, aber dann *τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν* ruhig beibehalten. —Wer diese Marcionitische Dialektik in bezug auf die ethischen Hauptbegriffe („gerecht", „gut" usw.) als für jene Zeit unglaubwürdig beanstandet, der hat die Ausführungen des Valentinianers Ptolemäus (Ep. ad Floram c. 5 bei Epiph. haer. 31, 7) vergessen, die gerade dieselbe Dialektik enthalten (Ob unabhängig von M.? Schwerlich.): „Wenn der vollkommene Gott gut ist gemäß seiner Naturbeschaffenheit, wie er es denn auch ist — denn unser Heiland hat von seinem Vater, den er offenbart hat, gesagt, daß er einzig und allein der gute Gott sei —, wenn aber ferner der mit der Natur des Widersachers behaftete Schlechte und Schlimme durch die Ungerechtigkeit

rechtigkeit" durch die „pusillitates" und die anstößigen Liebhabereien übel entstellt; für M. war die Forderung der Beschneidung das widerlichste Stück unter ihnen; Origenes berichtet uns, M. habe sie wiederholt verhöhnt, und hat uns eine interessante Kritik M.s an ihr aufbewahrt (s. S. 309* f.), aus der hervorgeht, daß der Kritiker nicht nur die Geschmacklosigkeit des Weltschöpfers getadelt hat, sein Bundeszeichen an die obszöne Stelle zu setzen, auch nicht nur den Widerspruch, einen Körperteil zu schaffen und ihn alsbald entfernen zu lassen, sondern auch das Blutvergießen. Andrerseits hat er eine Einrichtung wie die des Passah nicht so detestiert, daß er von ihr nicht mehr geredet wissen wollte; vielmehr hat er I Kor. 5, 7 den Satz stehen gelassen: *Τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.*

Die Prophetie als solche hat M. so wenig verworfen (s. I Thess. 5, 20; I Kor. 11, 5; 12, 10) wie die Gerechtigkeit und das Gesetz (im Sinne des Liebesgebots); aber von den ATlichen Propheten wollte er nichts wissen. Das zeigen zahlreiche Stellen, an denen er ihre Erwähnung getilgt hat. In seinem Apostolos lassen sie sich nur I Thess. 2, 15 nachweisen („die auch den Herrn Christus getötet haben und ihre eigenen Propheten"). Daß die Juden ihre eigenen Propheten getötet haben, hat er auch im Evangelium tadelnd stehen gelassen (Luk. 6, 23; 11, 47), um ihre Schlechtigkeit zu erweisen; denn er hielt Moses und die Propheten, obgleich sie ausschließlich dem Schöpfergott anhingen [1], doch für moralisch besser als die sich wider sie auflehnende und

---

charakterisiert wird, so durfte der, der als Mittlerer zwischen ihnen steht und weder gut noch schlecht noch ungerecht ist, im eigentümlichen Sinn „gerecht" heißen, indem er der Leitende in der Gerechtigkeit ist, wie er sie versteht. Dieser Gott nun wird niedriger sein als der vollkommene Gott und geringer als die Gerechtigkeit jenes". Der höchste Gott ist also gut und gerecht, und der Weltschöpfer hat eine Gerechtigkeit, wie er sie versteht.

1 Daher konnte M. (Luk. 10, 24) nicht stehen lassen, daß „die Propheten das sehen wollten, was ihr sehet"; er schrieb daher: „sie haben nicht gesehen, was ihr sehet". Ebenso mußte er die Stellen tilgen, an denen zu lesen stand, daß der Vater Jesu Christi die Propheten gesandt habe (Luk. 11, 49 usw.), daß sich alles erfüllen werde, was von den Propheten geschrieben worden (Luk. 18, 31), und daß es eine Herzenshärtigkeit sei, dem Prophetenwort den Glauben zu verweigern (Luk. 24, 25; er setzte dafür das Herrenwort ein).

in heidnisches Leben zurückfallende Masse des mörderischen jüdischen Volks. Wie das Gesetz, so haben auch die Propheten Anweisungen und Lehren gegeben, die die Zuchtlosen und Unbarmherzigen hören sollten (s. S. 111: „sie haben Moses und die Propheten"); der Name „Prophet" ist ein Ehrenname, und der Täufer wird von Jesus dadurch hoch gewertet, daß er ihn als den größten Propheten bezeichnet (7, 28), bei dem Gesetz und Propheten ihren Abschluß gefunden haben (Luk. 16, 16). Freilich soll man gerade an diesem größten Propheten erkennen, wie blind sie alle waren; denn er kannte den guten Gott nicht, nahm an Christus ein schweres Ärgernis und lehrte seine Jünger zum Weltschöpfer beten, weshalb im Kreise der Christusjünger dieses Gebet unmöglich war und sie sich ein eigenes Gebet von Christus erbitten mußten (M. zu Luk. 11, 1). Hier aber entsteht nun eine schwere Aporie: wenn Johannes ganz und gar zum Weltschöpfer gehört, wie durfte M. den Vers 7, 27 stehen lassen [1], in welchem sich Jesus mit *γέγραπται* auf Mal. 3, 1 beruft und den Täufer als seinen Wegbereiter bezeichnet? Beides scheint doch im Sinne M.s unerträglich, sowohl die Berufung auf das AT (eine echte Weissagung bietend), als auch die Verkündigung, der Täufer sei der Wegbereiter Jesu!

Die zweite Schwierigkeit läßt sich durch die Erwägung beseitigen, daß der Täufer als großer Asket von M. als Vorläufer Jesu in diesem Stück anerkannt werden konnte; in dieser Hinsicht ist es wichtig, daß M. 7, 33. 34 (den Gegensatz des Asketen Johannes und des essenden und trinkenden Jesus) wahrscheinlich getilgt hat. Um die erste Schwierigkeit aber zu heben, müssen die Stellen ins Auge gefaßt werden, an denen M. *γέγραπται* stehen gelassen hat [2] oder sich ohne diese Formel auf das AT beruft.

In Lukas 6, 1 ff. beruft sich Jesus für das Verhalten seiner Jünger auf David und die Schaubrote gegenüber den Vorwürfen der Juden,

in Luk. 10, 26 (s. o. S. 110 f.) erkennt Jesus das ATliche Gebot der Gottesliebe an,

---

1 Daß er den Vers stehen gelassen hat, ist sicher.

2 Die Ausdrücke *ἡ γραφή*, *αἱ γραφαί* finden sich im NT M.s nirgendwo. — Getilgt hat er *γέγραπται* an mehreren Stellen, s. Röm. 1, 17; 12, 19; II Kor. 4, 13, wohl auch 2, 24 und I Kor. 15, 45, usw.

(in Gal. 3, 11 [s. o. S. 112] wird die Habakukstelle angeführt, aber nicht gesagt, daß sie dem AT entstamme),

in Gal. 3, 13 bot M.: γέγραπται· Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, und sah diese Stelle als in Christus erfüllt an,

Gal. 4, 22 ist es zwar nicht ganz sicher, daß γέγραπται von M. stehen gelassen worden ist, ganz sicher aber ist, daß er die beiden Söhne Abrahams ausgedeutet hat,

Eph. 5, 31 hat M. das Zitat Gen. 2, 24 stehen gelassen; es ist allerdings nicht ausdrücklich als solches bezeichnet,

Eph. 6, 2 (s. o. S. 110) hat M. die dem AT entnommenen Worte τίμα τὸν πατέρα σου beibehalten; sie waren nicht als Zitat bezeichnet; v. 2 b hat er getilgt,

I Kor. 1, 19 hat M. stehen gelassen: γέγραπται γάρ· Ἀπολῶ τὴν σοφίαν κτλ.,

I Kor. 1, 31 ist καθὼς γέγραπται· Ὁ καυχώμενος κτλ. stehen gelassen,

I Kor. 3, 19 ebenso: γέγραπται γάρ· Ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν, und ebenso v. 20: Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς κτλ. Das sind doch klare Aussagen über den guten Gott.

I Kor. 5, 7 (s. o.) ist Christus als unser Passah bezeichnet,

I Kor. 9, 9 liest man bei M.: ἐν γὰρ τῷ Μωσέως νόμῳ γέγραπται· Οὐ φιμώσεις κτλ., ja noch mehr: es ist auch das Folgende stehen geblieben[1]: ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη κτλ.,

I Kor. 10, 1—6. Dieser ganze Abschnitt ist beibehalten, also auch daß Christus die Speise und der Trank und der mit wandernde Fels gewesen ist; beibehalten ist auch v. 11, aber wahrscheinlich in folgender Fassung: ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν (oder: ταῦτ' καθὼς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν),

I Kor. 14, 21 beibehalten: ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὅτι Ἐν ἑτερογλώσσοις κτλ.,

I Kor. 15, 54 beibehalten: τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· Κατεπόθη κτλ.,

1 Zahn ist zweifelhaft; aber nach Tert. V, 7 (s. auch III, 5) kann man nicht zweifeln.

Ephes. 5, 31 ist das allerdings als solches nicht bezeichnete Zitat Gen. 2, 24 beibehalten [1].

Da man nicht annehmen kann, daß M. alle diese Stellen „übersehen“ hat oder erst später korrigieren wollte — eine Annahme, die bei einigen von ihnen schon deshalb ausgeschlossen ist, weil er an ihnen korrigiert hat —, so folgt, daß die Beobachtung die wir schon bei dem „Gesetz“ gemacht haben, erweitert werden muß. Folgendes ist festzustellen:

M. hat das AT zwar als Buch des Weltschöpfers verworfen, aber gelehrt, daß (wie es ja auch kein Lügenbuch ist, und wie es in seinem Gesetz dem Schlechten und der Sünde gegenüber Richtiges enthält) manches in ihm πρὸς νουθεσίαν für uns geschrieben ist; deshalb enthält es auch Geschichten, aus denen wir, so wie sie geschehen sind, lernen können [2], ferner andere, die der Apostel typisch auslegen durfte (wir dagegen sind zu allegorischen Auslegungen nicht berechtigt), endlich sogar solche, die Jesus Christus erfüllt hat; denn in seiner Geschichte hat es sich erfüllt, daß ein Wegbereiter vorangegangen ist; er ist das Passahlamm, und durch seine Auferstehung ist das Wort wahr geworden: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“. Wenn es nun aber sicher ist, daß der Schöpfergott von dem guten Gott schlechterdings nichts gewußt hat, also auch nicht auf ihn hin weissagen konnte, so bleibt nur die Annahme übrig, entweder daß der gute Gott schon vor seiner Erscheinung in Christus in verborgener Weise die Hand im Spiele der ATlichen Urkunde gehabt und in das Buch leise eingegriffen hat — aber diese Auskunft ist sehr mißlich — oder daß der Weltschöpfer unwissentlich oder vermessen Dinge gesagt und Aussagen gemacht hat, die ihm nicht zukommen und die ihre Wahrheit erst beim guten Gott erhalten haben. Auch diese Annahme ist unbequem; denn sie stört die einfachen Linien, in denen sonst die Anschauung M.s vor uns liegt; allein sie ist m. E. unvermeidlich, und sie hat ihre Analogie an der Auffassung der Antike, daß auch böse Dämonen in einigen Fällen imstande sind, Richtiges zu weissagen.

---

1 Dies und die Konservierung der ganzen Stelle Ephes. 5, 22—32, die M. größtenteils sehr unsympatisch sein mußte, ist sehr auffallend. Über das wahrscheinliche Motiv der Beibehaltung s. Cap. VII.

2 Man vgl. auch Stellen wie Luk. 12, 27 (Salomo), 13, 16 (Tochter Abrahams) usw.

Dagegen war M.s Anschauung vom jüdischen Messias im Unterschied von Jesus Christus ganz eindeutig: dieser wird noch kommen (nicht unter dem Namen Jesus, der im AT nicht geweissagt ist, Tert. III, 15), daher haben die Juden vollkommen recht, ihn noch zu erwarten; er wird ein kriegerischer Held sein — schon deshalb war er dem M. verwerflich, der ein ausgesprochener Gegner von Blutvergießen und Krieg war — und das sichtbare Herrlichkeitsreich der Juden aufrichten. Doch kann seine Wirksamkeit nur eine zeitlich begrenzte sein; denn den zu erhoffenden Abschluß wird Jesus Christus bringen [1].

Dies sind die Grundzüge der Anschauungen M.s vom Weltschöpfer als Gesetzgeber und Geschichtslenker. Vermißt man eine straffe Einheitlichkeit, so ist zu bedenken, daß der Weltschöpfer ja ein widerspruchsvolles Wesen sein soll [2]; dazu erinnere man sich, daß M. kein Lehrsystem aufgestellt, sondern

---

1 Das Nähere s. S. 290*. Nach M. sind zahlreiche „messianische" Weissagungen nicht messianisch, sondern haben sich bereits in David, Salomo, Ezechias usw. erfüllt. Die messianischen Hauptpunkte sind folgende: (1) Der Messias wird ein purer Mensch sein aus dem Stamme Davids, (2) er ist lediglich für das Judenvolk bestimmt, um es aus der Zerstreuung zurückzuführen; nur solchen Heiden, die Proselyten werden, kommt seine Erscheinung zugut. (3) Wenn er erscheint, werden sich die Reiche und Völker gegen ihn auflehnen; er aber wird sie besiegen und die Völker mit eiserner Rute weiden; denn er wird ein „militaris et armatus bellator" sein. (4) Daß er noch nicht erschienen ist, zeigen die Details der jesajanischen Weissagung auf ihn, die sich noch nicht erfüllt haben, sowie die Reiche der Welt, die zur Zeit noch bestehen. — Der Christus des guten Gottes hat ausdrücklich vor ihm gewarnt (Tert. IV, 38 zu Luk. 21, 8).

2 Abgesehen von den großen Widersprüchen im Wesen des Weltschöpfers, die ihn zu widersprechenden Anordnungen und Gesetzen führten, sind es ganz deutlich die „pusillitates" in seinem Wesen (also auch im Wesen der Welt), die M. zu besonderem Anstoß gereichten. Er muß eine großzügige Natur gewesen sein, dabei aber, wie bereits bemerkt, außerordentlich nervös in bezug auf die Widerwärtigkeiten und Kleinlichkeiten der Welt und des Lebens. Hierzu kam sein starker Abscheu vor Blutvergießen und Krieg; er war, so würde man heute sagen, Pazifist, und das AT war ihm vor allem auch um seines kriegerischen Geistes willen ein fatales Buch. Endlich war ihm die Juden-Vorliebe dieses Gottes unbegreiflich und widerwärtig, da dieses Volk doch nach seinem eigenen heiligen Buch ein besonders schlechtes ist.

als streng biblischer Theologe lediglich gegebene Texte teils korrigiert, teils aufklärende Auslegungen zu ihnen gestellt hat, endlich ist nicht zu vergessen, daß er eine reformatorische Revisionsarbeit unternommen hat, die ihrer Natur nach eine Vollendung nicht zuließ.

4. Der Erlösergott als der fremde und als der obere Gott.

Die Erfahrung, die M. am Evangelium gemacht hatte: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann", gab ihm die Gewißheit, daß es etwas schlechthin Neues sei, und er wußte sich in dieser überschwenglichen Erfahrung mit dem Apostel Paulus aufs engste verbunden. Ist dieses Evangelium aber in seiner Botschaft und in seinen Wirkungen („Neue Kreatur") vollkommen neu, so muß auch sein Urheber ein bisher unbekannter Gott sein („novus utique agnitione", Tert. I, 9): „Ein neuer Gott ...., in der alten Welt und in der alten Weltzeit und unter dem alten Gott unbekannt, den Jesus Christus — auch er ein neuer unter dem alten Namen — offenbart hat und keiner vorher" (I, 8). Aber nicht nur unbekannt war dieser neue Gott, sondern auch fremd, ja er ist „der Fremde"; denn Welt und Geschichte lehren, daß er sich vor Christus niemals offenbart hat, und die Erfahrung lehrt, daß kein Mensch von Natur etwas von ihm weiß (V, 16: „Deus Marcionis naturaliter ignotus nec usquam nisi in evangelio revelatus") und daß ihn kein naturhaftes Band mit den Menschen verbindet. Dies wird durch den Offenbarer dieses neuen Gottes ausdrücklich bestätigt; denn in feierlicher Rede hat Er verkündet, daß niemand Seinen Vater kenne als Er, der Sohn, und wem Er es offenbaren wolle (Luk. 10, 22), und Er hat ferner gesagt, man solle seine Feinde lieben, d. h. den Gott nachahmen, der durch seine Erlösung („nova et hospita dispositio" I, 2) „extraneos et hostes" erkauft und befreit hat — „suos et amicos" aber erkauft man nicht: „Christus magis adamavit hominem, quando alienum redemit" (Tert., De carne 4)[1]. Durch die Jahrhunderte hindurch, solange die Marcioni-

[1] Tert. I, 23: „Deus processit in salutem hominis alieni . . . haec est principalis et perfecta bonitas, cum sine ullo debito familiari

tische Kirche bestanden hat und in allen Sprachen, welche die Marcioniten sprachen, blieb ,,der Fremde" bzw. ,,der gute Fremde" der eigentliche Name für ihren Gott. Umgekehrt hießen vom Standpunkt Gottes auch die Menschen ,,die Fremden". Daß sie dennoch zusammengekommen waren und die Fremden zu Kindern Gottes geworden sind, das war das kündlich große Geheimnis dieser Religion.

Da aber dieser unbekannte Gott als ein fremder Gast in die ihm fremde Welt durch eine fremde, weil neue und unerhörte ,,dispositio" eingetreten ist, so mußte der Gott dieser Welt sein schärfster Widersacher werden; denn der Fremde entführte ihm ja seine Kinder und störte seine Vorsehung und Weltleitung. Von seinem Erscheinen ebenso überrascht wie das Judenvolk und die Menschheit, mußte er ihn mit allen Mitteln bekämpfen.

Obschon jeder von den beiden ,,deus" und ,,pater" ist und heißt (auch ,,der Fremde", der das Unsichtbare geschaffen hat, besitzt seinen Himmel und seine Welt, die ihrer Substanz nach dem Auge und Ohr unzugänglich sind), ist doch der Kampf zwischen ihnen ein sehr ungleicher; denn ,,der Fremde" ist, weil er das Größere geschaffen, auch ,,der Größere" und der Schöpfergott ist der Geringere. Jener ist der deus superior (sublimior) und residiert in seinem dritten Himmel hoch über dem Weltschöpfer, von dem er durch eine infinite Distanz geschieden ist. ,,Der Fremde" ist von all den Beschränkungen frei, welche der Weltschöpfer aufweist; er kannte den Weltschöpfer von Anfang an, und er brauchte keinen Stoff, um schaffen zu können; nur er ist wirklich ,,super omnia"; der Weltschöpfer ist ,,deus saeculi huius", aber ,,der Fremde" ist ,,deus, qui est super omnem principatum et initium *(ἀρχή)* et potestatem"[1]. Also ist jener

---

in extraneos voluntaria et libera effundatur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine iam extraneos diligere iubeamur". Iren. III, 11, 2: ,,Christus non in sua venit, sed in aliena".

1 ,,Deus, qui est super omnem principatum et initium *(ἀρχήν)* et potestatem" muß eine solenne Bezeichnung M.s für diesen Gott gewesen sein; denn Irenäus berichtet so (III, 7, 1), und nach Tertullian hat M. in Gal. 4, 26 die Worte eingeschoben: *ἄλλη* (scil. göttliche Veranstaltung) *δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας*. Wahrscheinlich hat Iren. diesen Marcionitischen Text gekannt. — Aus der vollen Gottheit dieses Gottes ergibt sich auch, daß er ,,tranquillus", nicht

diesem gegenüber „in deminutione", d. h. es stehen sich keineswegs zwei gleiche Gottheiten gegenüber, sondern eine stärkere und eine schwächere („nomine magnitudinis et nomine benignitatis praelatior deus ignotus creatore", Tert. I, 8), und dieser schwächere Gott ist so sehr an seinen Himmel und an seine Erde gebunden, daß, wenn sie zergehen, auch er notwendig vergehen muß [1].

Der Tatbeweis seiner Schwäche aber ist, daß „der Fremde" ungehindert von seinem Himmel durch den des Weltschöpfers zur Erde niedersteigt und dem Weltschöpfer alsbald die Herrschaft streitig macht und ihm seine Kinder entzieht. „Den Teufel hat er besiegt und die Lehren des Weltschöpfers abgetan" (Adamant., Dial. I, 4); er ist der Stärkere, der den Starken überwindet (Tert. IV, 26); er gebietet auch den Elementen des Weltschöpfers, dem Meere und den Winden (IV, 20); er steigt selbst in die Unterwelt seines Gegners nieder und bringt seine Erlösung auch dorthin. Am Ende der Dinge wird sich seine Superiorität definitiv offenbaren, während sie zur Zeit noch gehemmt ist (s. den nächsten Abschnitt). In dem Glauben an Gott als den Fremden, als den Oberen und als den Erlöser empfand M. die Distanz und die hilfreiche Kraft der Gottheit zugleich — das trostvolle Wesen der neuen Religion; denn der Fremde ist zu uns gekommen, und er ist größer als die Welt mitsamt ihrem Gott und als unser Herz.

In der „Fremdheit", die zwischen der Gottheit, die es allein in Wahrheit ist, und der Welt besteht (also auch zwischen der Religion und allem menschlichen Sein und Tun), kombiniert mit der Gutheit, liegt die Eigenart der Religions- und Weltanschauung M.s. Ich weiß keine Belege dafür, daß vor ihm in der gesamten Religionsgeschichte irgend jemand etwas Ähnliches gelehrt hat [2].

---

affizierbar usw. ist, weshalb Gegner M. den stoischen Gottesbegriff zugeschrieben haben. Auch die „Geduld" dieses Gottes hat M. hervorgehoben und u. a. aus ihr erklärt, daß er den Weltschöpfer so lange habe walten lassen (Tert. IV, 38; Celsus bei Origenes, VI, 52). Dagegen wird es diesem als Schwäche vorgerückt, daß er den Teufel usw. habe bestehen lassen.

1 Die Belege für diese Ausführungen s. S. 274* f.

2 Wenn sich in den Ausführungen des Porphyrius gegen Joh. 12, 31 (Fragm. 72 S. 90 meiner Ausgabe) u. a. auch der Satz findet: *τίς δὲ ἡ αἰτία τοῦ βληθῆναι τὸν ἄρχοντα ἔξω ὡς ξένον τοῦ κόσμου; καὶ πῶς ξένος ὢν ἦρξε;* — so hat das mit dem Gedanken M.s nichts gemein.

5. Der Erlösergott als der gute Gott, seine Erscheinung in Jesus Christus und das Werk der Erlösung. Die Berufung des Apostels Paulus.

Der obere Gott ist seinem inneren Wesen nach gut („optimus et ultro bonus" Tert. IV, 36) und nichts anderes als gut, ja die Gutheit selbst (Tert. I, 2 „sola et pura benignitas", I, 26 „solitaria bonitas", I, 23 „principalis et perfecta bonitas", Orig., De princ. II, 5, 4: „proprium vocabulum patris Christi", I, 25 „sola bonitas negatis ceteris adpendicibus sensibus et adfectibus", „bonus et optimus" usw.); diese Gutheit aber, durch welche dieser Gott „die Seligkeit und das Unvergängliche" ist, „das weder sich noch irgend jemandem anderen Mühsal bereitet"[1] (Tert. I, 25), ist erbarmende Liebe. So ganz und gar ist dieser Gott aber nur Gutheit, d. h. Liebe (I, 24: „Deus tantummodo et perfecte bonus"; I, 6: „tantummodo bonus atque optimus"; Esnik S. 179: „der Guttäter"), daß keine anderen Eigenschaften von ihm ausgesagt werden sollen, bzw. daß die, welche er noch hat, mit der Liebe eine Einheit bilden: er ist „spiritus", aber „spiritus salutaris" (I, 19); er ist „tranquillus", „mitis", „placidus", er zürnt, richtet und verdammt schlechterdings nicht; er ist auch „iustus", aber die Gerechtigkeit ist bei ihm die Gerechtigkeit der Liebe; er ist „sapiens" usw., aber er ist das alles, weil er die Liebe ist, die als solche diese Eigenschaften einschließt[2]. Ebendeshalb kann es aber für diesen Gott kein anderes Werk geben als Selbstoffenbarung, und diese wiederum kann nichts anderes sein als Erlösung[3] (Tert. I, 19: „Deus noster, etsi non ab initio,

1 Hier sieht man deutlich, in welchem Sinne der Weltschöpfer πονηρός ist.

2 Die Eigenschaft der Weisheit des Erlösergottes muß M. gern betont haben; Irenäus und Chrysostomus bezeugen es, und in I Kor. 1, 18 hat M. σοφία eingeschoben; aber die Weisheit war ihm die Weisheit der Liebe, die den Zweck erreicht, den der törichte und wilde Eifer des Weltschöpfers verfehlt.

3 Man könnte annehmen, daß M. lediglich aus der Not (weil er für seinen Gott keine sichtbare Schöpfung nachzuweisen vermochte) eine Tugend gemacht hat, indem er lehrte, daß die Erlösung die einzig würdige Art der Offenbarung des wahren Gottes sei; aber man würde ihm mit dieser Erklärung unrecht tun. Er hat klar erkannt, daß physische Schöpfungen nicht Beweise der Gutheit und Liebe sein können, sondern daß

etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu"; I, 17: ,,Sufficit unum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua"; I, 14: ,,Hominem, hoc opus dei creatoris, ille deus melior adamavit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laboravit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est"; Adamant. I, 3: *Συνεπάθησεν ὁ ἀγαθὸς ἀλλοτρίοις ὡς ἁμαρτωλοῖς· οὔτε ὡς ἀγαθῶν οὔτε ὡς κακῶν ἐπεθύμησεν αὐτῶν, ἀλλὰ σπλαγχνισθεὶς ἠλέησεν).* An dieser Erlösung eben erkennt man, daß er der ,,Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes" ist und genannt werden muß (Tert. V, 11).

Weil der gute Gott aber die Sünder erlösen wollte, so brachte er seine Erlösung der ganzen Menschheit; denn sie sind allzumal Sünder. Die Parteilichkeit für ein Volk kennt er nicht, sondern er bringt eine universale Erlösung. Er erkannte aber auch, daß es mit der Welt und ihrem Schöpfer das Gesetz ist, von welchem die Menschheit erlöst werden muß; weil es aber das Gesetz ist, so ist es auch der Gesetzgeber; denn beide fallen zusammen. Das Gesetz ist die Kraft der Sünde; das Gesetz hat den trostlosen Zustand der Menschheit verstärkt; das Gesetz ist eine furchtbare Last; das Gesetz hat die ,,Gerechten" knechtisch, furchtsam und zum wahrhaft Guten unfähig gemacht, also muß es aufgehoben werden mitsamt dem ganzen Buch, in welchem es steht[1]. Der gute Gott kam, um das Gesetz und die Propheten aufzulösen, nicht um sie zu erfüllen; er tut das durch das Evangelium, um die Seelen zu erlösen.

Wie aber das Gesetz der Gesetzgeber selbst ist, so ist das Evangelium Jesus Christus (V, 19: ,,M. segregat alii deo legem et alii deo Christum"). Wer ist dieser Jesus Christus? Marcion antwortet:

,,Der Sohn des Vaters, Gott von Art,
Ein Gast auf der Welt hier ward,

---

diese sich nur in erlösendem, liebevollem Wirken auszusprechen vermögen. Paul von Samosata hat dasselbe erkannt, aber nicht dieselbe Konsequenz gezogen.

1 Tert. I, 19: ,,Separatio legis evangelii proprium et principale opus est Marcionis".

Er führt uns aus dem Jammertal
Und macht uns Erben in seinem Saal."

Wie der Weltschöpfer einen Sohn hat, den er demnächst auf die Erde schicken wird, so hat auch der gute Gott einen Sohn, der jenem Sohn zuvorgekommen ist; aber mit diesem „Sohn" hat es eine andere Bewandtnis als mit jenem. Jener heißt nur uneigentlich Sohn, denn er wird ein Mensch aus Davids Stamm sein, der mit dem Geist seines Gottes gesalbt werden wird; auch dieser heißt nur uneigentlich Sohn; aber er unterscheidet sich von seinem Vater nur durch den Namen; denn „in Christo deus per semetipsum revelatus est". Der Vater und der Sohn bilden ebenso eine Gleichung, wie der Sohn und das Evangelium.

M. war Modalist wie andere urchristliche Lehrer, aber wahrscheinlich bewußter wie sie; er legte Gewicht darauf (wie der Verf. des 4. Evangeliums), daß Christus sich selbst erweckt habe, und korrigierte das in die Texte (jedoch nicht konsequent) hinein. Als nachmals die modalistische Frage in der Kirche brennend wurde, stellten die Gegner des modalistischen Monarchianismus seinen sonst orthodoxen Vertretern die Marcioniten zur Seite, um jene dadurch zu diskreditieren (s. Beilage S. 391*.)[1].

Daß der Erlöser (Tert. I, 19: „spiritus salutaris"; Orig., Fragm. in Gal., T. V p. 266: „spiritalis natura") sich Christus nannte, wie der vom Weltschöpfer Verheißene, war für M. unstreitig eine Verlegenheit, die durch die Auskunft (Tert. III, 15), daß er nur unter diesem Namen bei den Juden Eingang finden konnte, schlecht verhüllt ist[2]. Um so wichtiger war es M., daß der Name Jesus im AT nicht geweissagt war (l. c.). Eine Ver-

1 Über den Jesus- und Christus-Namen s. S. 154*. Sein Modalismus veranlaßte M. und später seine Anhänger, an einigen Stellen „Gott den Vater" neben „Christus" wegzulassen (s. zu Gal. 1, 1 und den gefälschten Laod. Brief) oder Christus für Gott-Vater zu setzen (s. den gefälschten Laod. Brief). Der Modalismus M.s ist ihm übrigens nicht eigentümlich. Er ist derselbe, zu dem sich zahlreiche Montanisten und noch der römische Bischof Zephyrin bekannt haben.

2 Doch ist darauf hinzuweisen, daß Marcioniten noch im Anfang des 4. Jahrh. (Inschrift von Lebaba) den Namen Χρηστός schrieben und gewiß nicht übersehen haben, wie passend dieser Name für die persönliche Manifestation des guten Gottes ist.

legenheit für ihn war auch die Selbstbezeichnung Jesu als ,,der Menschensohn''; er mußte sie allegorisch verstehen (s. Megethius, Dial. I, 7 zu Luk. 6, 22)[1]. Daß er die Bezeichnung ,,ὁ ἐπερχόμενος'' bevorzugt hat, ist begreiflich, wie er denn auch gern von der *παρουσία (ἐπιδημία)* des Erlösers gesprochen hat. Wie der gute Gott selbst, so hieß auch sein Christus bei den Marcioniten ,,der Fremde''.

Ist der Erlöser nicht auch der Schöpfer und ist sein Erscheinen weder durch die Schöpfung noch durch die Geschichte noch durch Weissagungen[2] vorbereitet, so konnte er nur unerwartet und plötzlich erscheinen; ferner, ist ,,das Fleisch'', weil aus der Materie stammend, grundschlecht, so konnte es der Erlöser, da er doch rein bleiben mußte, nicht annehmen und sich auch nicht der schmählichen Fortpflanzungsordnung unterwerfen[3]; endlich die unsichtbare Substanz des oberen Gottes vermag sich in dieser unserer Welt nicht zu manifestieren[4]. Hieraus folgt mit Notwendigkeit, daß die Geschichte Christi auf Erden erst mit seinem Auftreten als Erlöser anhebt, d. h. im 15. Jahr des Kaisers Tiberius, und daß er in einem Scheinleib erschienen ist[5].

---

1 Auch sonst sah sich M. an einigen wenigen Stellen des Evangeliums genötigt, sie allegorisch zu verstehen; so bemerkte er zum ,,Großen Abendmahl'': ,,Caeleste convivium spiritalis saturitatis et iocunditatis'' (IV, 31 zu Luk. 14, 16 ff.), und ,,hoc est corpus meum'' deutete er in ,, figura corporis mei'' um (IV, 40).

2 Man könnte wiederum vermuten, daß M. aus der Not eine Tugend gemacht habe (weil er Weissagungen — die nach der damaligen Auffassung den Wert autoritativer Zeugnisse besitzen — auf seinen Christus nicht nachzuweisen vermochte); aber man würde ihm auch hier unrecht tun. Nach der S. 285* mitgeteilten prägnanten Stelle bei Origenes unterliegt es keinem Zweifel, daß M. nur die Beweise des Geistes und der Kraft anerkannte und von autoritativen Zeugnissen nichts gehalten hat.

3 Auch die Kirche hat sie durch das Theologumenon von der Parthenogenesis zurückgestoßen, aber ursprünglich den Geburtsakt hingenommen, ihn jedoch später als natürlichen nicht mehr gelten lassen (,,perpetua virginitas Mariae'').

4 Es scheint auch, daß M. oder seine Schüler bereits die Erwägung angestellt haben, daß der göttliche Erlöser nur durch eine ,,Konversion'' hätte Mensch werden können; wer sich aber konvertiert, hört auf, das zu sein, was er war; da nun das Unendliche nicht aufhören kann, kann es auch nicht konvertibel sein.

5 ,,Non vere, sed visu sub specie quasi amplioris gloriae'' (Orig. T. V

„Doketismus" bedeutete im antiken Zeitalter etwas anderes als heute, weil man die Konsequenzen nicht zog, die wir ziehen zu müssen glauben [1]. Verglichen mit den natürlichen Menschenleibern war der Leib Christi ein φάντασμα; aber wie die Engel, die zu Abraham kamen, nicht Gespenster waren, sondern als leibhaftige und wirkliche Menschen handelten und aßen [2], so war auch Christus kein Gespenst [3], sondern der Gott trat in menschlicher Erscheinung auf und setzte sich selbst in den Stand, wie ein Mensch zu empfinden, zu handeln und zu leiden, obgleich die Identität mit einem natürlich erzeugten Fleischesleib nur scheinbar war, da die Substanz des Fleisches fehlte. Es ist also durchaus unrichtig, zu meinen, nach M. habe Christus nur scheinbar gelitten, sei nur scheinbar gestorben usw. So urteilten die Gegner; er selbst aber bezog hier den Schein nur auf die Fleischessubstanz [4]. Natürlich nahm er nicht an, daß die Gottheit gelitten habe; aber daraus zu schließen, Leiden und Tod Christi seien ihm ein bloßes Schattenspiel gewesen, ist unrichtig. Zwar kann man es den Gegnern nicht verübeln, wenn sie mit Origenes in bezug auf M.s Lehre erklärten: *Κατὰ φαντασίαν ἐδραματούργει ὁ Ἰησοῦς τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν*, ja es ist auch möglich, daß M. wörtlich gesagt hat: *δοκήσει ὁ*

p. 283 f.). Beweise für den Doketismus fand M. zahlreich in dem Evangelium; s. seine Bemerkung zu Luk. 4, 30 usw.

1 Der Doketismus war in jener Zeit auch ein Ausdruck dafür, daß Christus nicht Produkt seiner Zeit ist und daß das Geniale und Göttliche sich nicht aus der Natur heraus entwickelt.

2 S. Tert. III, 9; De carne 3; Ephraem, Ev. Conc. Expos. p. 255. Man sieht auch hier, daß das AT, trotz seiner Ungültigkeit, nach M. uns zur Lehre dienen soll. Wenn er oder seine Schüler sich außerdem gegenüber den Einwürfen der Katholiken auf den h. Geist mit dem Taubenleib berufen haben, obwohl sie selbst die ganze Taufgeschichte nicht anerkannten, so war dies eine argumentatio ad hominem.

3 Nach dem Evangelium, wie M. es las, sind es die Jünger, die ihn nach der Auferstehung für ein φάντασμα hielten; Jesus will das aber sogar als Auferstandener nicht sein.

4 Ebendeshalb traf ihn auch der Vorwurf der Gegner nicht, daß alles hier Täuschung und Betrug sei; vielmehr lediglich bei dem Irrtum mußte Christus („satis erat ei conscientia sua", Tert., De carne 3) seine Gegner lassen, daß er eine Fleischessubstanz habe. Nach Hippol., Refut. X, 19 war Christus „der innere Mensch"; aber das ist nicht deutlich.

Χριστὸς πέπονθεν, allein dann bezog er *δοκεῖν* ausschließlich auf den als Fleischesleib vorgestellten Leib. Als biblischer Theologe hielt er sich an die Philipperstelle: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν.* Sie war ihm die Grundstelle für die Lösung des hier vorliegenden Problems, und er lehrte deshalb, daß Christus in und an der menschlichen Gleichgestalt, in die er sich begeben hat, wirklich gelitten hat. Zum Heil der Menschen stieg er hernieder. Kann es eine größere Liebe und ein größeres Erbarmen geben als das, welches ihn vom Himmelszelt getrieben hat? Die verfehlte Schöpfung eines widerwärtigen Gottes, die jämmerliche Menschheit, und in ihr die Elendesten, will er aus purer Liebe retten! (s. die ergreifenden Worte De carne 4). Das, was nach Ursprung und Entwicklung dem Tode mit Recht verfallen war, weil es nichts Lebenswürdiges in sich hatte, will er zu ewigem Leben erlösen, und den Gott will er ins Unrecht setzen, der selbst da, wo er sein Recht verfolgt, alles verschlimmert und verdirbt.

In Reden und in Taten (nova documenta dei novi) erwies er alsbald das unerhört Neue, das er brachte (nova benignitas, nova et hospita dispositio, nova patientia, nova liberalitas, nova vita). Er predigt das Reich Gottes [1]; aber man soll auch wissen: „in evangelio est dei regnum Christus ipse" (Tert. IV, 33). Sich selbst brachte er also, bzw. seinen Vater, was dasselbe ist. In der neuen Gotteserkenntnis, die nur der Sohn mitteilt, ist alles beschlossen [2]. Auch die Form seiner Rede empfand M. als neu, „wenn er Gleichnisse entgegenwirft und Fragen widerlegt" (IV, 11. 19) [3]; M. besaß also Ohr und Sinn für die Genialität der

---

1 „Regnum dei Christus novum atque inauditum adnuntiavit" (Tert. IV, 24). Diese Botschaft braucht ebensowenig einen „Beweis", wie die ganze Erscheinung Christi; denn sie beweist sich durch ihren Inhalt und ihre Kraft selbst, wie auch die Worte und Taten Christi; s. vor allem Orig., Comm. II § 199 f. in Joh. (S. 285*).

2 Zum großen Bekenntnis Jesu (Luk. 10, 21 f.): „Ipsam magnitudinem sui deus absconderat, quam cum maxime per Christum revelabat, in destructionem rerum creatoris, uti traduceret eas" . . . „‚Omnia mihi tradita', i. e. omnes nationes".

3 In der Parabelform sah M. die Jesu eigentümliche Redeweise. Damit muß man vergleichen, daß er ein scharfer Gegner der allegorischen Auslegungsmethode war. Ein in den Einzelzügen vollständiges Bild Christi nach M. vermögen wir deshalb nicht zu gewinnen, weil es an so vielen Stellen

Reden Jesu und empfand den Kontrast ihrer Güte, Weisheit und Simplizität zu den peremptorischen, starren und kleinlichen Gesetzen des Weltschöpfers — die „novitas spiritus" (V, 1) leuchtete ihm auf. Aber obwohl nach M. Christus deutlich ausgesprochen hat, daß er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, und obwohl sich all sein Tun offenbar in dieser Richtung bewegte, so hat er nach M. doch nicht unzweideutig erklärt: „Ich verkündige einen neuen Gott", sondern hat die Konsequenz seinen Hörern überlassen. Mit Verwunderung hat dies Tertullian konstatiert (IV, 17), und es ist in der Tat verwunderlich. Aber das überlieferte Evangelium erlaubte nicht, Christo die offene Verkündigung zweier Götter zuzuschreiben. Die Zurückhaltung erklärte M. so, daß Christus auch hier seine Geduld und Langmut habe beweisen wollen; deshalb erlaubte er auch dem Aussätzigen, sich dem Priester zu zeigen (IV, 9), korrigierte die nicht, die seiner Wunder wegen den Weltschöpfer priesen (IV, 18) und ertrug die Mißverständnisse seiner Jünger, sogar das große des Petrus bei seinem Bekenntnis (IV, 21).

Vor allem sah M. in den Seligpreisungen die „proprietas" der Verkündigung Christi (IV, 14) und stellte sie als Magna charta der neuen Religion in den Vordergrund. In ihnen strömte für ihn die beseligende Liebe des Erlösergottes. Den Armen, Hungernden, Weinenden, Gehaßten, Geschmähten und Ausgestoßenen, also den Parias des gerechten Gottes [1], bringt Christus mit dem Evangelium die Seligkeit. „In den Gesetzen des Gerechten wird das Glück den Reichen gegeben und das Unglück den Armen, im Evangelium aber umgekehrt." Man muß dazu das Verbot der Sorge um Irdisches stellen [2], sowie weiter die

zweifelhaft bleiben muß (s. S. 44 ff.), was er getilgt und was er stehen gelassen hat. Sehr wichtig ist es, zu wissen, daß er nicht nur die Taufe durch Johannes, die Versuchungsgeschichte, den Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung getilgt hat, sondern auch das Gleichnis vom verlornen Sohn; denn wie kann „der fremde Gott" der Vater sein, in dessen Haus der reuige Sohn zurückkehrt? Daß die trostreichen Sprüche von der Fürsorge Gottes für die Sperlinge und für die Haare auf dem Haupt fallen mußten, war schlechthin notwendig.

1 Den Zöllnern, s. seine Bemerkung zu Luk. 5, 27 ff.

2 S. M.s Bemerkung zu Luk. 12, 22 ff.: „Christus deprecator creatoris non vult de eiusmodi frivolis (Nahrung, Kleidung usw.) cogitari". Sehr

förmlichen Antithesen, die M. in bezug auf das Verfahren des Schöpfers und Christi komponiert hat, um zu erkennen, wie ausschließlich er die Liebe, Güte, Geduld und Überweltlichkeit des neuen in Christus erschienenen Gottes erkannt sehen wollte: „In lege maledictio est, in fide vero benedictio“ (Tert. V, 3). Dabei sah er auch in der Universalität das Neue: „Creator quidem fratribus dari iussit, Christus vero omnibus petentibus“: „hoc est novum et diversum“ (IV, 16), sowie in der Schrankenlosigkeit der Vergebung, die nie ermüden darf (IV, 35. 38). Über die Universalität aber und die unbeschränkte Vergebung noch hinaus ist die Feindesliebe die charakteristische Note des Marcionitischen Christentums, weil sie allein mit der Liebesgroßtat des Gottes korrespondiert, der die „extranei et inimici“ erlöst, der noch dazu der Vater solcher zu werden begehrt, die der Auswurf der ihm fremden und armseligen Menschheit sind, der für seine Peiniger gebetet und seine Hände ausgestreckt hat — nicht um wie Moses viele zu töten, sondern viele zu retten.

Freilich — die „Gerechten“ lassen sich nicht retten; denn sie sind ganz versunken in den Dienst des inferioren Gottes und in den Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“; wer diesem Grundsatz unbarmherzig folgt [1], der ist verhärtet und erlösungsunfähig.

Die Reden und Taten des Erlösers [2] waren aber auch von den deutlichsten Beweisen seiner Macht begleitet: er heilt Un-

---

merkwürdig ist daher, daß er Luk. 12, 30 f. stehen gelassen hat (*οἶδεν ὁ πατήρ, ὅτι χρῄζετε τούτων· ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα [πάντα?] προστεθήσεται ὑμῖν*). Wie mag M. die letzten Worte verstanden haben? Nach dem klaren Sinn, in welchem sie zu verstehen sind, gewiß nicht, und sicher würde man mit Unrecht aus ihnen folgern, daß M. eine spendende Vorsehung des guten Gottes in bezug auf irdische Dinge für seine Gläubigen angenommen habe.

1 M. hat die Lehre des Weltschöpfers, die von den Pharisäern vertreten wird, auch als Hypokrisie beurteilt, weil sie das wahre Gute nicht kennt und etwas anderes dafür hält; s. zu Luk. 12, 1 (Tert. IV, 28): „Fermentum, quod est hypocrisis i. e. praedicatio creatoris“.

2 Da M. bei dem Unternehmen, den Lukastext seiner Theologie anzupassen, möglichst konservativ verfuhr und Streichungen augenscheinlich unterließ, wo sie nicht unumgänglich nötig erschienen, so mußte er an vielen Stellen höchst gezwungene, ja sophistische Auslegungen bieten, Jesus auf anderes antworten lassen, als was die Fragenden gefragt hatten,

zählige, ohne einer Materie zu bedürfen, nur durch das Wort, ja selbst ohne Wort „tacita potestate et sola voluntate" (Tert. IV, 9. 15. 35); er gebietet Wind und Wellen [1], er kommt als der Stärkere über den Starken [2], ja er dringt selbst in die Unterwelt des Weltschöpfers ein und führt die, welche ihm folgen, heraus, nämlich Kain und seinesgleichen, die Sodomiten, die Ägypter und ihresgleichen und überhaupt alle Heiden, die in jeglicher Bosheit gewandelt sind, die aber ihm entgegenliefen, als er bei ihnen erschien.

Hier muß man stille halten; denn hier ist der Punkt, der nicht nur den Kirchenvätern als der Gipfel der blasphemischen Bosheit M.s erschien, sondern der auch uns heute noch anstößig ist, und doch ist nach den Prinzipien M.s alles in Ordnung.

---

die Antworten umdeuten oder abschwächen, Fremdes in die Erklärung einmischen, anstößige, angeblich geduldige Akkommodationen Jesu annehmen, innerhalb einer und derselben Rede das Thema ändern, in ein und derselben Aussage verschiedene Subjekte annehmen und dergleichen; s. Beispiele zu Luk. 6, 23. 24 ff. 35; 7, 9; 9, 21; 10, 25; 11, 42 ff.; 12, 46; 17, 20 f.; 20, 27 ff.; 21, 25 ff.; 22, 70. Das Anstößigste ist, daß Jesus fort und fort das Dunkel darüber bestehen läßt, daß er der Sohn eines andern Gottes ist (s. o.; zur Erklärung ist auch das noch mangelnde Verständnis der Hörer von M. herbeigezogen worden). Auch beim Verhör habe er sich noch nicht als Sohn eines anderen Gottes bekannt, „ut pati posset" (Tert. IV, 41 zu Luk. 22, 61 f.) und nach M. bei Ephraem, Evang. Conc. Expos. p. 122 f. soll er sogar noch beim Abendmahl seinen Leib deshalb zum Essen dargeboten haben, „ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere". Ob das zuverlässig ist, ist ungewiß.

1 Zu Luk. 8, 25 bemerkte M. (Tert. IV, 20): „Iste qui ventis et mari imperat, novus dominator atque possessor est elementorum subacti iam et exclusi creatoris"; aber nur Proben seiner Übermacht hat Jesus auf Erden geben wollen; er läßt die Herrschaft des deus saeculi doch bestehen, solange das saeculum dauert; s. u. Vgl. die Ausführung zu Luk. 8, 27 ff. (der Dämonische): „Daemones ignoraverunt quod novi et ignoti dei virtus operetur in terris" (l. c.). Es ist sehr verständlich, daß Ephraem (Conc. Evang. Expos. p. 75) an der Stillung des Sturms Anstoß genommen hat; er sagt, M. hätte ihn nicht stehen lassen dürfen, da Christus hier „vis et imperium" habe anwenden müssen, die er als Sohn des guten Gottes doch nicht habe.

2 Zu Luk. 11, 22 (Tert. IV, 26): „Creator ab alio deo subactus". Aber auch das ist nur eine „Markierung"; der gute Gott handelt sogar mit dem Weltschöpfer nicht gewalttätig (s. u.).

Zunächst — daß Christus in die Unterwelt gehen und seine Erlösung dorthin bringen mußte, war ein selbstverständliches Stück allgemeiner urchristlicher Glaubensüberzeugung, das auch M. nicht beiseite lassen konnte. Darüber hat uns jüngst Carl Schmidt in seinem Werk ,,Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" (1919) aufs neue aufklärend und umfassend belehrt. Die Universalität der Erlösung hing davon ab, daß nicht nur die Zeitgenossen Jesu und der Apostel und die Nachgeborenen das Evangelium hören, sondern die ganze Menschheit von Adam an. Was heute in den Kirchen eine vertrocknete Reliquie ist, war damals nicht nur ein, sondern nahezu das Hauptstück der Verkündigung vom Erlöser [1]. In der Unterwelt befanden sich nach M. sowohl die Verworfenen als auch die Gerechten des Schöpfers, wenn auch in verschiedenen Abteilungen und in verschiedener Lage (,,Utraque merces creatoris sive tormenti sive refrigerii apud inferos est eis posita, qui legi et prophetis oboedierint" Tert. IV, 34). Indem aber M. seinen Christus in die Unterwelt bringen mußte, mußte es sich entscheiden, welcher von den beiden Gesichtspunkten für ihn der übergeordnete war, ob der Gesichtspunkt, nach welchem die Beobachtung der Moral ,,gut" ist gegenüber Sünde und Verbrechen (s. o. S. 109 f), oder der Gesichtspunkt, nach welchem diese Beobachtung, wenn sie als ,,das Gute" gilt, das schwerste Hemmnis ist, um sich von der barmherzigen Liebe finden und ergreifen zu lassen. Die Entscheidung konnte nicht zweifelhaft sein. Abel, Henoch, Abraham, Moses usw. konnten nicht gerettet werden; denn ihre Beobachtung der Moral stand im Dienste des Gottes, der mit seiner Norm ,,Auge um Auge" der schlimmste Gegner des guten Gottes ist. Ihm hatten sie sich ganz ergeben in Furcht und Zittern, Glaube und Mißtrauen. Ihr Mißtrauen, daß ihr Gott, der sie immer wieder durch Versuchungen gepeinigt hatte, ihnen hier aufs neue eine Falle lege, hebt M. bei Irenäus

1 Fast die ganze Menschheit war ja bereits in der Unterwelt; was auf Erden bis zum nahen Weltende noch übrig war, war ja nur noch ein ganz kleiner Rest. Also findet der in die Unterwelt niedersteigende Erlöser erst dort die Masse der Zuerlösenden. Vgl. Apoc. Esra II, 5 (S. 38 Violet): ,,Ich sagte, Herr, siehe, denen verheißt du es, die am Ende sind. Aber was sollen die machen, die vor uns waren?"

als Grund ihrer Ablehnung hervor; bei Epiphanius heißt es einfach, daß sie Christus nicht folgen wollten, weil sie aus dem Glauben an ihren Judengott nicht mehr heraus konnten. Somit mußten sie in der Unterwelt bleiben; die vom Weltschöpfer aber zur Strafe gefolterten groben Verbrecher und die gottlosen Heiden, die ja sämtlich nach dem grausamen Strafkodex des gerechten Gottes bereits Doppeltes und Dreifaches für ihre Sünde erhalten hatten, liefen sehnsüchtig herzu zu dem neuen Erlösergott. Seine barmherzige Liebe rief sie alle, und sie alle kamen, und er errettete sie alle, die gläubig in seine Arme stürzten, und führte sie heraus aus dem Ort der Qual in sein Reich der Seligen. Man kann nach dem Bericht des Irenäus nicht zweifeln, daß M. eine Apokatastasis schlechthin aller vorchristlichen Menschen gelehrt hat, die sich nicht dem Judengott im Leben ergeben hatten [1], wie blutrot auch ihre Sünden gewesen; nur die Patriarchen, Moses, die Propheten und ihr Anhang blieben in ihrem trübseligen „Refrigerium" zurück. Welch ein übersteigerter Paulinismus, zugleich aber — welch eine vor keiner Konsequenz zurückschaudernde Überzeugung von der Allmacht und Allgewalt der barmherzigen Liebe und von der Inferiorität der Moral, die, wo sie allein herrscht, zur Todfeindin des Guten wird.

Kein Zweifel — nach M. hat Christus als der Superiore Macht und Gewalt genug, um alle Kinder des Weltschöpfers, d. h. die Menschheit, ihrem natürlichen Vater zu entreißen und an sich zu ziehen. Die Kirchenväter behaupten daher auch, nach Marcion habe Christus mit Gewalt das Eigentum des Schöpfers in Besitz genommen, und dieser Christus sei mithin ein Dieb und Räuber. Allein M. war weit davon entfernt, so zu lehren; denn was er bei Paulus über den Tod Christi las, mußte ihn veranlassen, den Vollzug der Erlösung an diesen anzuknüpfen, damit aber alle Gewalt auszuscheiden, deren Anwendung ja überhaupt dem guten Gott nicht ziemt.

Christus hat allerdings schon im Laufe seines Wirkens dem Weltschöpfer gezeigt, daß er der Stärkere sei, allein das waren sozusagen nur Proben, und er beabsichtigte nicht, mit Gewalt seinen Gegner zu überwinden und ihm seine Kinder zu ent-

1 Über einen Einwurf, der hier aus den Quellen erhoben werden kann, s. u.

reißen. Man muß sich hier erinnern, was oben über δίκαιος und δικαιοσύνη ausgeführt worden ist: M. kennt eine Gerechtigkeit, die zur Gutheit gehört und die die wahre Gerechtigkeit ist, während die „Gerechtigkeit" des Weltschöpfers in Bosheit übergeht. Er respektiert auch, wie wir gesehen haben, das Gesetz, daß man nicht stehlen und rauben soll, als eine selbstverständliche Norm. Unter dieser Voraussetzung hat er sich einige Gedanken des Apostels Paulus über den Tod Christi nicht nur aneignen können, sondern er erfaßte insbesondere, und zwar mit Ausschließlichkeit und mit Pathos, den Gedanken, daß Christus die Menschen durch seinen Tod vom Weltschöpfer erkauft habe.

῾Ο θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο (Adamant. II, 9): das wurde M.s Grundbekenntnis und ebenso das seiner Schüler: „Wer auf den Gekreuzigten hofft, wird selig", sagt Apelles, und zwar war dieser Tod ein an den Weltschöpfer gezahlter Kaufpreis: M. hat nicht nur auf Gal. 3, 13 den Finger gelegt, sondern auch 2, 20 ἀγοράσαντος für ἀγαπήσαντος eingesetzt. Daß der Tod Kreuzestod war, war M. besonders willkommen; denn über diesen hatte der Weltschöpfer den Fluch ausgesprochen und ihn daher für seinen Christus nicht in Aussicht genommen (Tert. III, 18; V, 3; I, 11) — der deutlichste Beweis, daß der erschienene Christus nicht zum Weltschöpfer gehört. Ebenso willkommen war ihm aber auch die Vorstellung eines Kaufes; denn sein Eigentum kauft man nicht; also waren die Menschen dem guten Gott fremd, und er mußte sie erwerben (s. S. 288* f)[1]; zugleich aber zeigt sich in dieser Erwerbung der Fremden seine alle Vernunft übersteigende Liebe. Endlich erscheint das „Placidum" des Erlöser-Gottes in hellem

1 Der Einwurf der Gegner, daß der Weltschöpfer die Seele (oder das Blut) Christi nicht behalten hat, weil Christus auferstanden ist, und daß demnach der Kauf sofort illusorisch geworden ist, ist von M. unseres Wissens nicht berücksichtigt worden. Über die ausgeführte Lehre der Marcioniten bei Esnik s. dort. Ich kann sie nur für eine spätere Ausspinnung halten; denn sie geht über die biblische Grundlage, die M. nie verlassen hat, heraus, Tert. hätte sie sicher berücksichtigt, wenn er sie in M.s Antithesen gefunden hätte, und sie setzt voraus, daß die Macht des Weltschöpfers schon durch die Auferstehung Christi völlig gebrochen worden ist.

Licht; denn obgleich ihn der Weltschöpfer bzw. die irdischen Gewalten, die er kommandierte, in Unkenntnis, blinder Ungerechtigkeit und Eifersucht als Gesetzesübertreter ans Kreuz gebracht haben (Tert. V, 6; III, 23; Adamant. II, 9) und er also berechtigt gewesen wäre, sich den Leiden zu entziehen und sie niederzuschlagen, wählte er doch den gütlichen Weg. Ob hier bei M. noch eine tiefere Einsicht mitgesprochen hat auf Grund anderer Paulinischer Stellen, die in seinem Kanon standen, läßt sich nicht sicher sagen [1]; aber wahrscheinlich genügte ihm der unendliche Liebesbeweis, der in diesem Tode zum Zweck der Erkaufung liegt.

Welchen Umfang aber hat diese Erkaufung bzw. Erlösung, und ist sie bedingungslos oder unbedingt? Ferner, in welchem Zustand befinden sich die Erlösten in der Gegenwart? Endlich, wie steht es mit dem Endgericht und dem zukünftigen Zustand? Diese drei Fragen müssen noch beantwortet werden.

Daß der Erlöser nach M. die vorchristliche Menschheit, die in der Unterwelt schmachtete, in ihrer Totalität mit Ausnahme der Gerechten des Weltschöpfers erlöst hat, ist oben festgestellt worden (s. auch Tert. V. 11 ,,liberavit genus humanum"); allein auf Erden hat seine Erscheinung von Anfang an bis heute nicht denselben Erfolg. ,,Non omnes salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Judaeis et Christianis creatoris" (Tert. I, 24; vgl. Iren. IV, 27, 4 ff. und Clemens Strom. III, 10, 69: *Μετὰ μὲν τῶν πλειόνων ὁ δημιουργός ἐστιν, μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ ὁ σωτήρ*) [2]. Schon mit seinen Jüngern hatte Christus traurige Erfahrungen machen müssen, und zuletzt fielen sie wieder ganz in das alte Wesen zurück, hielten ihren Herrn und Meister doch wieder für den Sohn des Weltschöpfers oder gerieten in schlimme Halbheiten und leisteten den judaistischen Pseudoaposteln, welche der Weltschöpfer nun gegen das Evangelium aussandte, Vorschub

1 Auf die Vergebung der Sünden legte M. das größte Gewicht; s. seine Exegesen, so zu Luk. 5, 20 (Vergebung der Sünden beim Gichtbrüchigen): ,,Nova ista Christi benignitas".

2 Dieser unerträglich scheinende Widerspruch zwischen der geringen Anzahl der nachchristlichen Erlösten zu der Fülle der vorchristlichen erleichtert sich, wenn man auf den urchristlichen Standpunkt tritt. Nach diesem erschien Christus am Ende der Weltzeit, in der alles Schlimme auf seinem Höhepunkt ist; da können nur noch wenige gerettet werden.

(s. o. S. 35 ff. 256* ff). Die halbschlächtige Konvention mit Paulus in Jerusalem war das letzte Aufflackern besserer Erinnerung in ihnen; aber auch sie war keine Konvention der Gemeinschaft (M. strich *κοινωνίας* in Gal. 2, 9), sondern eine halt- und fruchtlose, weil nur scheinbar friedliche Auseinandersetzung. Der neue Apostel, den der Erlöser statt ihrer nun erweckte, Paulus, entsprach zwar seiner Aufgabe vollkommen, hatte aber einen furchtbar schweren Stand; denn er mußte nicht nur gegen Juden und Heiden kämpfen, sondern auch gegen die falschen judaistischen Christen, und das war der schwerste Kampf. Er konnte daher nur verhältnismäßig wenige gewinnen, zumal da sich auch die ,,verbosa eloquentia philosophiae" (*διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, so las M. Kol. 2, 8) ihm entgegenstellte. Er mußte erfahren, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sei. Auf den Glauben aber an Christus kommt alles an; das hat M. von Paulus gelernt und wiederholt es in seinen ,,Antithesen" bzw. den Exegesen [1]. Unter diesem Gesichtspunkt erklärte er die Geschichten von der großen Sünderin, vom blutflüssigen Weib, von den zehn Aussätzigen (Tert. IV, 18. 20. 35) usw. Glauben aber heißt sich auf die unverdiente Liebe Gottes in Christo verlassen und deshalb das Gesetz, welches den Glauben hindert (M. bei Iren. IV, 2, 7: ,,Lex prohibet credere in filium dei"), verachten und durchkreuzen, wie es die Blutflüssige getan hat [2]. Weil man das ewige Leben allein der Liebe Gottes verdankt (Tert. IV, 25: ,,Ex dilectione dei consequuntur vitam aeternam Marcionitae"), so ist die einzige, aber auch notwendige Bedingung hier der Glaube. Er steht dem sklavischen Gehorsam und der Furcht gegenüber, die das Gesetz verlangt. Immer wieder hat M. eingeschärft, daß dem guten Gott im Gegensatz zum Weltschöpfer, der gefürchtet werden will, nichts entgegengebracht werden darf als Glaube und daß alle Furcht beseitigt ist (,,Deus bonus timendus non est," Tert. IV, 8). *Κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους*

---

1 Christus hat also dem Weltschöpfer durch seinen Tod zwar die ganze Menschheit abgekauft, aber nur die erlöst er wirklich, die seinem Evangelium im Glauben folgen.

2 ,,Hanc vis mulieris fidem constituere, qua contempserat legem" (Tert. IV, 20).

ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε[1] διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς[2] τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ (Megethius, Dial. II, 6) und Ὁ ἀγαθὸς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ σώζει (Markus, Dial. II, 1 f.)[2b]. Indem M. das Moment der Furcht aus dem Glauben völlig ausschied (Phil. 2, 12 hat gewiß nicht in M.s Bibel gestanden), entfernte er sich von Paulus, aber begegnete sich mit Johannes. Wenige nur lassen sich retten; die Geretteten aber sind ausschließlich die, welche glauben[3]. Auf die Frage Tertullians an Marcion aber, warum er nicht sündige, wenn sein Gott nicht zu fürchten sei und nicht strafe, liest man die wunderbar einfache Antwort: „Absit, absit"[4]. Das heißt doch nichts anderes, als daß M. keine Nötigung für die Gläubigen empfand, die „Moral" eigens noch zu begründen. Von der barmherzigen Liebe ergriffen und ihr sich im Glauben hingebend, ist

---

1 Μεταβολή kenne ich (aus der vorkatholischen Literatur) aus Justin, Apol. I, 66; dort heißt es, daß durch die h. Speise im Abendmahl unser Fleisch und Blut κατὰ μεταβολήν ernährt werden. Eine mystisch-sakramentale Veränderung unserer leiblichen Natur ist gemeint. M. dagegen denkt an eine innere Umwandlung durch den Glauben. Paulus spricht von der neuen Kreatur. M. hat ihn verstanden. Apol. II, 2 nennt Justin die (erhoffte) Bekehrung eines in Sünden lebenden Menschen μεταβολή. Das ist derselbe Sprachgebrauch, den M. befolgt.

2 Durch den Glauben werden die Sünder wirklich zu Guten transformiert.

2b Apelles hat die entscheidende Bedeutung des Glaubens festgehalten, s. bei Rhodon (Euseb., h. e. V, 13): Σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας. S. auch „τοῖς πιστεύουσιν", Hippol., Refut. VII, 38 Schluß.

3 Nach einer Marcionitischen Aussage bei Esnik (bei Schmid S. 144) waren und sind die Menschen dem erschienenen Christus Glaube (und Nachfolge) schuldig, weil Güte nicht zurückgewiesen werden darf: „M. schwatzt, daß es den Geschöpfen des Gerechten eine Schuldigkeit ist dem guten Fremden Verehrung zu erweisen wegen der Güte"). Ich zweifle nicht. Daß M. selbst so gelehrt hat.

4 Tert.s Kritik (I, 27) ist hier sehr peinlich: „Age itaque, qui deum non times quasi bonum, quid non in omnem libidinem ebullis, summum, quod sciam, fructum vitae omnibus, qui deum non timent? quid non frequentas tam sollemnes voluptates circi furentis et cavae saevientis et scaenae lascivientis? quid non et in persecutionibus statim oblata acerra animam negatione lucraris?" Vgl. Esnik (S. 379 *): „Ist es daher (weil der gute Gott keine Strafleiden verhängt) nicht klar, daß sich die Marcioniten vor den Qualen nicht fürchten und daß sie vor den Sünden nicht zurückscheuen?"

der Erlöste in eine Sphäre erhoben, an welche der Schmutz der Materie und die inferiore Legalität nicht heranreichen; er braucht daher keine Normen der Moral und keine Begründung für sie; es bleibt also dabei, daß der Glaube genügt, weil Gott durch den Glauben aus Schlechten Gute macht [1]. Jenes ,,absit, absit" ist ein religionsgeschichtliches Dokument ersten Ranges (s. u.) [2].

Zur Frage des Umfangs der Erlösung gehört auch die Frage, ob der ganze Mensch gerettet wird oder nur seine Seele. Nach dem, was M. über die Materie und das Fleisch gelehrt hat, konnte die Entscheidung ihm nicht zweifelhaft sein: nur die Seele wird gerettet; denn im Fleische, das ja nicht einmal Erzeugnis des Weltschöpfers ist, sondern der Materie angehört, steckt ja nichts wesentlich Menschliches, sondern es ist nur eine ekle Beimischung. Daher trifft der Einwurf der Gegner, nach M. werde der Mensch nur unvollkommen erlöst, M.s Auffassung nicht. Übrigens dachte er sich die durch den Tod hindurchgedrungenen Erlösten nicht substanzlos. ,,Deus tuus", sagt Tert. III, 9, ,,veram

1 Wenn Apelles der Bedingung des Glaubens hinzufügt: *μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται*, so ist das nach M. entweder selbstverständlich oder — wenn es mehr sein soll — schwerlich in seinem Sinne.

2 v. Soden, W. Bauer und Grejdanus haben, wenn auch in verschiedener Weise, bestritten, daß M. ein tieferes oder überhaupt ein Schuldgefühl besessen habe, und haben daraus gefolgert, daß seine Frömmigkeit und Lehre im Grunde von der paulinischen ganz verschieden sei und tief unter ihr stehe. Eine gewisse Verschiedenheit leugne ich nicht; aber M. das Schuldgefühl abzusprechen, scheint mir eine seelsorgerische Ketzerspürerei zu sein und dem zu widersprechen, was wir von M.s Glaubensbegriff wissen. Ich habe in den ,,Neuen Studien zu M." (1923) ihre Annahmen, hoffe ich, widerlegt und glaube das dort Ausgeführte nicht wiederholen zu sollen. Die Christen dieses Zeitalters und der folgenden haben fast sämtlich die erste Hälfte des Bekenntnisses: ,,Herz, freu' dich, du sollst werden vom Elend dieser Erden und von der Sündenarbeit frei" stärker betont als die zweite; aber ihnen darum das Schuldgefühl abzusprechen, geht viel zu weit. Wendet man aber ein, daß M.s Schuldgefühl schon deshalb unterwertig sein müsse, weil sich die Schuld nicht auf den Gott, der da erlöst, bezieht, so übersieht man, (1) daß dieses Manko gedeckt wird durch das Gefühl eines unerschöpflichen Dankes an den, der uns zuerst geliebt und als Fremde in unbegreiflicher Barmherzigkeit zu seinen Kindern gemacht hat, (2) daß, wie gezeigt worden ist, Marcion den Sündenzustand, der sich als sittliche Verwahrlosung und Anarchie zeigt, für Sünde und Schuld gehalten hat.

quandoquidem substantiam angelorum hominibus pollicetur; ‚erunt enim', inquit, ‚sicut angeli' ".

In schneidendem Kontrast zur Erlösung, die der Gläubige im Glauben erlebt, steht seine tatsächliche Lage in der Gegenwart; denn, wie Tertullian bezeugt: „Marcion putat se liberatum esse de regno creatoris, de futuro, non de praesenti" (I, 24). Es ist also keineswegs so, daß das siegreiche Wirken des Erlösers in Krafttaten während seines Lebens auf Erden — sie waren nur Exempel — oder daß seine Auferstehung den Weltschöpfer bereits überwunden hat. Zwar hat er ihm die Menschen abgekauft, aber das ist ein, wenn auch absolut sicherer, Wechsel auf die Zukunft, weil, so lange dieses Säkulum besteht, auch noch die Herrschaft des deus huius saeculi [1] dauert. Daher bleiben die Armen, Hungernden, Geschmähten und Verfolgten nicht nur, was sie sind, sondern sie, die sich dem guten Gott im Glauben angeschlossen haben, erfahren größeres Leid als je zuvor. Die Heiden, Juden und die falschen Christen, dazu die weltliche Obrigkeit, angestachelt vom Gesetzgeber [2], verfolgen sie schonungslos; sie sind daher die Gemeinde „der Elenden und Gehaßten" in der Welt, und all ihr Trost liegt in ihrem Glauben und in der Zukunft. Schlechthin kein Strahl des Lichts fällt in der Gegenwart auf ihre äußere Lage; nur in dem e i n e n werden sie durch diese Lage bestärkt, nämlich in der Überzeugung, daß sie nicht mehr Kinder des Weltschöpfers sind, sondern dem „Fremden" gehören; denn der Weltschöpfer würde seine Kinder nicht also leiden und bluten lassen (Adamant., Dial. I, 21).

Wie aber gestaltet sich das Ende der Dinge? Hier mußte für M. eine große Schwierigkeit entstehen; denn wie er aufs bestimmteste erklärt hat, daß der gute Gott nicht gefürchtet wird, so hat er auch jede Gelegenheit, welche die h. Schrift bot, er-

1 Der gute Gott ist *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου* (Tert. IV, 38) und will nicht *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* sein.

2 Er, der nach dem Verkauf gerechterweise Ruhe halten sollte, ist jetzt doppelt eifersüchtig, und, die Glaubensbedingung seines Gegners kennend, sucht er auf alle Weise die Gläubigen zu verfolgen, zu quälen und vom Glauben abzubringen, um seine Kinder nicht dem guten Gott überlassen zu müssen. War er schon vor der Erscheinung Christi wild und grausam, so überschreiten jetzt seine Leidenschaften alles Maß, und seine „Gerechtigkeit" wird von ihnen überwältigt.

griffen, um zu bezeugen, daß der gute Gott überhaupt nicht richtet (Adamant., Dial. II, 1 f.: Ὁ ἀγαθὸς οὐ κατακρίνει τοὺς ἀπειθήσαντας αὐτῷ), und hat in der Regel gestrichen oder korrigiert, wo der überlieferte Text ihn als Richter erscheinen ließ. Wie aber soll es dann zu einer Scheidung kommen, wenn doch an eine ἀποκατάστασις πάντων nicht zu denken ist? Hier muß man darauf achten, wie M. den Begriff und die Worte ,,Richten, Richter, Gericht" in seiner Bibel behandelt hat, wo er sie nicht (wie Luk. 12, 58 u. a. a. St.) auf den Gesetzgeber beziehen konnte. In Luk. 11, 42 hat er κρίσιν in κλῆσιν verwandelt; in Röm. 11, 33 hat er κρίματα getilgt; aber nicht durchweg verfuhr er so. Tert. hat uns den wichtigen Satz M.s mitgeteilt (I, 27): ,,Deus melior iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo"[1]. In diesem Sinne konnte M. also Richten und Verdammen auch bei dem guten Gott anerkennen. Daher ließ er Röm. 2, 2 stehen: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστι κατὰ ἀλήθειαν, ferner Gal. 5, 10: ὁ ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, und auch den gewichtigen Satz Röm. 2, 16 konservierte er: ἐν ἡμέρᾳ, ὅτι κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, sowie den anderen II Thess. 2, 12: ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ. Auch die ernste Vorhaltung in bezug auf das Abendmahl: ,,Der isset sich das Gericht" (I Kor. 11, 29. cf. v. 34) behielt er bei und vermutlich auch v. 32 [2].

---

1 Die Stelle ist auch deshalb wichtig, weil sie in Analogie steht zu der Marcionitischen Dialektik der Begriffe ,,Gerechtigkeit", ,,Gesetz" (,,Gutheit" usw.) und sie gegenüber prinzipiellen Einwürfen bestätigt. Wie man auch vom guten Gott ein ,,iudicare" und ,,damnare" aussagen kann, so auch umgekehrt vom gerechten Gott und vom Gesetz ein ,,bonum".

2 Das ,,Wehe" Luk. 6, 24 ff. strich M. nicht, bemerkte aber: ,,Vae non tam maledictionis est quam admonitionis". Zu dem ,,Wehe" gegen die Pharisäer Luk. 11, 42 ff. bemerkte er: ,,Ad infuscandum creatorem Christus ingerebat ut saevum, erga quem delinquentes Vae habituri essent". In Luk. 12, 46 las M.: ἀποχωρίσει (für διχοτομήσει) αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων τεθήσεται, und bemerkte höchst gezwungen dazu: ,,tranquillitatis et mansuetudinis est segregare solummodo et partem eius cum infidelibus ponere". Luk. 17, 1 (Wider den, der Ärgernis gibt) erklärte er: ,,Alius ulciscatur scandalum discipulorum eius." Zu Luk. 12, 49 (Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden) bemerkte er: ,,Figura est." Luk. 12, 58 f. bezog er natürlich auf den Weltschöpfer. Esnik (S. 379*): ,,Und

Aus der Konservierung von Röm. 2, 16 folgt, daß M. einen Gerichtstag des guten Gottes (Christi) am Ende der Dinge anerkannt hat, und das folgt auch aus der Beibehaltung des Richterstuhls Christi Röm. 14, 10 (II Kor. 5, 10) [1]. An dem Gerichtstage wird Christus nach diesem Spruch alle Menschen richten — damit erscheint am Ende der Zeit der gute Gott als der Herr aller —, aber er wird, wie wir eben gehört haben, prohibendo richten, d. h. durch die bloße Exklusive. Was wird der Erfolg für die Sünder — die Gotteskinder werden, in der Substanz von Engeln „vitam aeternam" und „spiritalem saturitatem et iocunditatem" genießen (IV, 31) [2] — sein? Auch hier hat uns Tert. (I, 28) eine kostbare Nachricht überliefert: „Interrogati Marcionitae: Quid fiet peccatori cuique die illo? respondent: ‚Abici illum quasi ab oculis' "... „Exitus autem illi abiecto quis? ‚Ab igni', inquiunt, ‚creatoris deprehendetur.' "

Hiernach ist M.s Lehre deutlich: Christus (der gute Gott) straft auch beim Endgericht nicht; aber indem er die Sünder von seinem Angesicht entfernt (prohibendo, segregando, abiciendo), verfallen sie dem Feuer des Weltschöpfers. Da aber M. die Paulinische Lehre teilt, daß alle Menschen, wenn sie sich nicht von Christus erlösen lassen, Sünder sind und es nach der kriti-

---

wenn du fragst, ob der gute (Gott) über Qualen verfüge, so sagen die Marcioniten: sie bestehen nicht ... Sie sagen, sie sind aus diesem Grunde vor dem gerechten (Gott) geflohen, weil er in seinen Gesetzen furchtbare Drohungen androht, nämlich: ‚Das Feuer ist entfacht in meinem Zorn und wird brennen bis in die unterste Hölle' und ‚Alles dieses (die Strafen) wurde aufbewahrt in meinem Schatze' und anderswo: ‚Durch Feuer richtet Gott' ".

1 Da M. den Text der eschatologischen Abschnitte der Thessalonicherbriefe wahrscheinlich wesentlich unverändert gelassen hat, so muß er eine förmliche Wiederkunft Christi gelehrt haben; anders sein Schüler Apelles in Übereinstimmung mit Gnostikern; s. unten Kap. VIII, 3.

2 Nach Tert. V, 10 zu I Kor. 15, 44 lehrte M., daß die Seele bei der Auferstehung zu Geist werden wird, und zu I Kor. 15, 49, daß die Erlösten eine substantia caelestis haben werden. Ihr Leib steht überhaupt nicht wieder auf; dagegen sagte ein Marcionit zu Hieronymus (s. S. 394*): „Vae ei qui in hac carne et in his ossibus resurrexerit", d. h. die Nicht-Erlösten stehen mit Haut und Haaren wieder auf, um nun vom Höllenfeuer des Weltschöpfers ergriffen zu werden.

schen Erscheinung Christi Gerechte im Sinne des Weltschöpfers nicht mehr geben kann, so sind diese alle in gleicher Verdammnis. Wo aber bleiben die vorchristlichen Gerechten des Weltschöpfers, und wo bleibt der Weltschöpfer selbst, der hier am Schluß im Dienste des guten Gottes erscheint, weil ja auch er den Sündern die Verdammnis in seinem Gesetz angekündigt hat? [1] Die ältesten Quellen geben hier keine direkte Antwort; aber die vorchristlichen Gerechten befanden sich ja, wenn auch in einem leidlichen Zustande, so doch in der Unterwelt, und ewiges Leben kann der Weltschöpfer ihnen nicht geben und hat es ihnen auch niemals verheißen. Also wird man annehmen müssen, daß ihre Tage zu Ende gehen, wenn sie auch nicht durch das Höllenfeuer vernichtet werden wie die Sünder. Diese wie jene sterben also; denn da der Weltschöpfer nichts Ewiges besitzt, muß bei ihm alles auf den Tod in strengem Sinn hinauslaufen, und von einer ewigen Verdammnis kann nicht die Rede sein. Und er selbst? Da M. annahm, daß Himmel und Erde vergehen werde, da er ferner Welt und Weltschöpfer häufig identifizierte, und da er endlich I Kor. 15, 22 ff. beibehalten hat, so ist es sehr wahrscheinlich, daß nach seiner Lehre auch der Weltschöpfer am Ende dieses Säkulums verschwinden wird. Bestätigt wird dies durch Esniks ausdrückliches Zeugnis. Er schreibt (s. S. 378 *): ,,Ferner das andere Wort des Apostels, welches richtig gesprochen ist, untergraben sie: ,Wenn er alle Herrschaften und Mächte zerstört haben wird, muß er herrschen, bis daß alle seine Feinde unter seine Füße gestellt sind' (I Kor. 15, 24 ff.). Und die Marcioniten sagen, daß der Herr der Welt sich selbst zerstört und seine Welt in Ewigkeit" [2]. M. nahm also an, daß auch dem Weltschöpfer Christus zum kritischen Zeichen geworden ist,

---

1 Man sieht auch hier wieder, daß doch ein gewisses Band den superioren und inferioren Gott verbindet (s. o. S. 107 f.), weil beide die Moral in Kraft erhalten, deren Gebote nach dem Urteil des superioren Gottes auch von denen übertreten worden sind, die der gerechte Gott für gerecht hält; aber eine Zusammengehörigkeit ergibt sich daraus nicht.

2 Wie sonst an manchen Stellen hat M. also auch hier das Subjekt wechseln lassen: in v. 24 soll der Zerstörer der Weltschöpfer, aber in v. 25 der Herrscher nicht er, sondern Christus sein. Diese Exegese ist entsetzlich, aber der Gedanke, der sie leitet, ist großartig.

bzw. werden wird: seit seiner Erscheinung vollzieht sich die Zersetzung der Welt. Der Weltschöpfer selbst zerstört sie, indem er alle seine Mächte und Herrschaften zerstört, um dann selbst mit ihnen zu zergehen und zu verschwinden. Durch Selbstvernichtung geht er mit der von ihm geschaffenen Welt zugrunde, so daß der gute Gott nun der einzige ist [1].

Wir haben hier vorgegriffen; aber das Übergangene ist schon oben Kap. III und IV dargelegt worden. Nach der Auferstehung des Erlösers, die das Weltdrama virtuell bereits zu Ende geführt hat, zeigte sich sofort der durch Nachsicht und Langmut herbeigeführte Mißerfolg der Auswahl der zwölf Jünger: sie fielen immer mehr in das alte Wesen zurück [2]. Jesus berief daher den Paulus durch eine besondere Offenbarung zum Apostel, und damit waren die Zwölf faktisch ihrer Würde entkleidet. In Paulus fand der Erlöser d e n Apostel [3], und er sollte fortab der einzige sein, beglaubigt lediglich durch Christus und in den

1 Am Ende offenbart sich also (was man bei der Inferiorität des Weltschöpfers immer schon vermuten mußte), daß er schließlich als dienendes Organ den Willen des guten Gottes vollzieht — denn auch dieser will ja nicht, daß die Sünder ewiges Leben haben — und daß er trotz des Namens „Gott" kein wirklicher Gott ist; denn ein wirklicher Gott stirbt nicht. Was ist er denn? Der Weltgeist, die Welt! — Von hier aus ist vielleicht die Behauptung Hippolyts (c. Noët. 11) zu verstehen, daß auch die Marcioniten, wie die anderen Häretiker, unfreiwillig zu der Anerkennung gezwungen seien, *ὅτι πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει* (und *ὅτι εἷς αἴτιος τῶν πάντων*).

2 Tert. I, 21: „Ecclesiae apostolici census a primordio corruptae sunt". Zwar haben die Zwölf am Anfang einen guten Ansatz gemacht (Tert. III, 22: „Cum huic negotio [der Mission] accingerentur apostoli renuntiaverunt presbyteris et archontis et sacerdotibus Iudaeorum; ‚an non vel maxime', inquit, ‚ut alterius dei praedicatores?' " . . . . „Quae dehinc passi sunt apostoli? ‚Omnem', inquis, ‚iniquitatem persecutionum, ab hominibus scilicet creatoris, ut adversarii eius, quem praedicabant.' " Woher weiß das M., wenn nicht aus der Apostelgeschichte?); aber sehr bald verdunkelte sich ihr Verständnis.

3 Die Berufung des Paulus muß von M. als eine Manifestation Christi aufgefaßt worden sein, welche der ersten Erscheinung und Wirksamkeit nahezu ebenbürtig sei; s. den Bericht des Esnik, dessen Bericht zwar nicht nach M. selbst gegeben ist, aber seine Stimmung und sein Hauptturteil wiedergibt.

dritten Himmel erhoben, um unaussprechliche Worte zu hören [1]. Ihm übergab Jesus d a s schriftliche Evangelium [2], denn die mündliche apostolische Überlieferung wurde immer schlechter und transponierte den Erlöser ins Gesetzliche zurück. Das e i n e Evangelium duldet, wie der Apostel, keinen Rivalen neben sich; Paulus durfte es ,,M e i n Evangelium" nennen; denn ihm war es gegeben, und er allein wurde auch autorisiert, es durch seine Briefe zu verdeutlichen und zu verteidigen. Diese Briefe samt dem Evangelium sind nach Christi Anordnung ,,die heilige Schrift", treten an die Stelle des ATs und begründen und nähren die Gemeinde der Gläubigen. Sie hat an diesen Urkunden die vollkommene Darstellung der Erscheinung und des Werkes des Erlösers — gleichsam eine Wiederholung in dauernder schriftlicher Gestalt. D a s w a h r e C h r i s t e n t u m i s t d a h e r o b j e k t i v b i b l i s c h e T h e o l o g i e u n d n i c h t s a n d e r e s.

Die Lehre des Paulus ist mit der Lehre Christi absolut identisch; daher ist auch die Evangelienschrift nach den Briefen zu erklären, und so ist M. selbst bei seinen Auslegungen verfahren. Wie er die Briefe aufgefaßt und zur Entfaltung der Lehre benutzt hat, nachdem er sie durchkorrigiert, darüber s. S. 45 ff. 256* ff. 306*. Auch die Prologe sind zu berücksichtigen (S. 127* ff.); die Auslegungen und die Prologe zeigen, daß M. nur für wenige Hauptpunkte in den Briefen einen Sinn hatte und das andere beiseite ließ oder es gewaltsam auf die Hauptpunkte bezog. Das Wichtigste ist von uns in die Darstellung der Verkündigung M.s verwebt worden.

Auch Paulus ist mit ,,der Wahrheit des Evangeliums" nicht durchgedrungen; aber dem Apostel, der im Himmel zur Rechten Christi steht, folgte der Reformator. Einen G i g a n t e n und T h e o m a c h e n hat ihn Clemens, sein großer Gegner, genannt.

1 Nach Esnik behaupteten die Marcioniten (s. S. 377*), daß sie die unaussprechlichen Worte predigten; denn M. habe gesagt, daß er sie gehört habe; aber das stammt schwerlich von M. selbst.

2 Das ,,bis heute" II Kor. 3, 15 erklärte M. durch ,,bis auf Paulus, den Apostel des neuen Christus", der ,,die Decke" weggenommen habe. Durch Marcion wurde Paulus den katholischen Christen vollends unbequem, und unwillig hat ihn Tert. ,,apostolus Marcionis", ,,apostolus haereticorum" genannt.

Zur Linken Christi sah ihn seine Kirche stehen, wenn sie gen Himmel blickte.

VII. Die heilige Kirche der Erlösten und ihre Lebensordnung (Kultus, Organisation und Ethik).

Die Bedeutung der Kirche hat M. von Paulus gelernt; man darf ohne weiteres die originelle und große Konzeption des Apostels als von ihm anerkannt und wertgeschätzt ansehen. Der deutlichste Beweis hierfür ist, daß er Ephes. 5, 22—32 beibehalten hat. Diese Stelle mußte ihm an sich in hohem Grade unsympathisch, ja anstößig sein; denn sowohl das Verhältnis von Mann und Frau als auch das des Menschen zu seinem Fleisch mußten ihn anwidern. Trotzdem hat er die Ausführungen (nach einer Korrektur) nicht getilgt, weil er keine andere Stelle in den Paulinischen Briefen fand, die die enge Zusammengehörigkeit der Kirche mit Christus so deutlich machte: Christus das Haupt der Kirche; Christus die Kirche innig liebend und hegend [1]; der in der Kirche Stehende verläßt Vater und Mutter und wächst mit Christus zu einer Einheit zusammen. Wie M. über die Kirche dachte, geht noch aus einer zweiten Stelle hervor; Gal. 4, 26 hat er (oder ein Schüler?) durch Änderung und Zusatz so gefaßt, daß er gegenüber der Veranstaltung des Weltschöpfers, die auf die Synagoge abzweckt, die überschwenglich große Veranstaltung des guten Gottes εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, abzwecken läßt. Die Kirche ist also die durch das Erlösungswerk hervorgebrachte Schöpfung Gottes, sie ist heilig (gewiß im Sinne des Paulus), und sie ist die Mutter der Erlösten. Widerwillig haben auch die Gegner anerkannt, daß M. ,,Kirchen“ hat und nicht nur Schulen oder formlose Gemeinschaften [2].

---

1 Nach Ephraem nannten die Marcioniten die Kirche die Braut Christi.

2 Tert. IV, 5: ,,Habet plane et evangelium Marcionis ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras, quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione scilicet conditore vel aliquo de Marcionis examine. faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae“.

In dieser Kirche wurde getauft und das Abendmahl gehalten wie bei den anderen Christen. Der Taufritus war auch kein anderer; sonst hätte die Marcionitische Taufe in Rom nicht als gültig angesehen werden können (vgl. Cypr., ep. 73, 4; 74, 7; übrigens bestätigt die Gleichartigkeit des Vollzugs ausdrücklich Augustin, De bapt. c. Donat. III, 15)[1]. Auch das Abendmahl vollzog sich in der überlieferten Weise, jedoch mit Wasser neben dem Brot; aber das findet sich auch sonst häufiger in jener Zeit [2]. Auch andere Ritualien fehlten nicht; s. Tert. I, 14: „Ille quidem (der Christus M.s) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit [3], nec oleum, quo suos unguit [4], nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris“ [5]. Dazu I, 23: „Non putem impudentiorem quam qui in aliena aqua alii deo tingitur, ad alienum caelum alii deo expanditur, in aliena terra alii deo

---

1 Über die Taufe Verstorbener und über die Wiederholung der Taufe s. im nächsten Kapitel.

2 Vgl. meine Abhandlung über Brot und Wasser beim Abendmahl in den „Texten u. Untersuch.“ Bd. VII, H. 2 (1891). Der Ersatz des Weins durch Wasser wird für M. von Epiphanius und Timotheus ausdrücklich bezeugt, s. S. 365*, 381*. Die Worte zum biblischen Text („hoc est corpus meum“): „id est figura corporis mei“ (Tert. IV, 40), die oft als Tertullianische angeführt werden, gehören M. an; denn Tert. fährt fort: „figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus; ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset“. M. hat also das Einsetzungswort figürlich verstanden. Die weiteren Worte aber: „aut si propterea panem corpus sibi finxit quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis“ richten sich schwerlich gegen eine Behauptung M.s. Sehr beachtenswert ist, daß M. im Vater-Unser τὸν ἄρτον ἡμῶν in τὸν ἄρτον σου verwandelt hat. Also wollte er die Bitte auf das Brot im Abendmahl bezogen wissen (ebenso viele Kirchenväter nach ihm ohne Textänderung); denn die Bitte um die Leibesnahrung erschien ihm als „frivola“.

3 Vgl. I, 24: „Et caro tingitur apud Marcionem“. I, 28: „Cui rei baptisma quoque apud Marcionem exigitur?“

4 Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 297, bemerkt lediglich auf Grund dieser Worte: „Eine Öltaufe kennen die Marcioniten“; allein dann kennen auch die Katholiken eine „Öltaufe“.

5 Man beachte, daß „Wein“ fehlt.

sternitur [1], super alienum panem alii deo gratiarum actionibus fungitur, de alienis bonis ob alium deum nomine eleemosynae et dilectionis operatur". Generell heißt es III, 22: „Gloriae relatio et benedictio et laus et hymni et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificiorum in te (scil. in deinen Kirchen) quoque deprehenduntur". Hiernach können sich die Marcionitischen Gottesdienste und h. Handlungen nicht wesentlich von denen der großen Kirche unterschieden haben [2]. „Korinthisch" kann es in ihnen nicht zugegangen sein; denn wenn auch Marcion behauptet haben mag, das Zungenreden sei eine dem neuen Gott eigentümliche charismatische Form (zu I Kor. 12, 10 bei Tert. V, 8; ganz sicher ist das nicht), so beweisen doch mehrere Stellen bei Tert., daß von enthusiastischen Vorgängen in den Gottesdiensten M.s und sonst in seinen Gemeinden nichts bekannt war. L. c. schreibt Tert: „Exhibeat M. dei sui dona, aliquos prophetas ... edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi ... probet etiam mihi mulierem apud se prophetasse" etc., und V, 15 zu I Thess. 5, 19 f: „Incumbit Marcioni exhibere hodie apud ecclesiam suam exinde spiritum dei sui qui non sit extinguendus, et prophetias quae non sint nihil habendae. et si exhibuit quod putat, sciat nos quodcunque illud ad formam spiritalis et propheticae gratiae atque virtutis provocaturos, ... cum nihil tale protulerit et probarit, nos proferemus et spiritum et prophetias creatoris secundum ipsum praedicantes". Die Marcionitischen Gemeinden waren also, den Enthusiasmus anlangend, keine Rivalinnen der Montanistischen, und schon M. selbst lebte nicht mehr in der urchristlichen enthusiastischen Stimmung. Sehr

---

1 Lob- und Bußgebete sind gemeint. Sündenbekenntnis bei den Marcioniten nach Aphraates III, 6.

2 M.s Textfassung von Gal. 4, 26: *εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν*, macht es gewiß, daß auch er bei der Taufe ein verpflichtendes Bekenntnis ablegen ließ und daß in ihm die Kirche erwähnt war. Das ist für die Geschichte des apostolischen Symbols von Wichtigkeit. Doch folgt daraus nicht, daß er auch hier der großen Kirche in Rom vorangegangen ist (s. S. 316* über das Apostolische Symbol und M. und vgl. unten die Mitteilungen zu Apelles). Nach Esnik (S. 379*) wurden die Marcioniten „von der Taufe an verlobt zur Enthaltung vom Fleischessen und von der Ehe". Es wurde also ein Gelübde abgelegt.

zu bedauern ist es, daß uns keine Gebete M.s erhalten sind; erst dann würde das Bild seiner Frömmigkeit vollständig sein, wenn wir solche besäßen; sie müssen ganz eigenartig gewesen sein, da Hauptstücke der allgemeinen christlichen Gebete ihnen gefehlt haben, der Lobpreis des Schöpfers, der Dank für seine Gaben und die Zuversicht zu seiner Vorsehung und Weltleitung.

Was die Organisation der Gemeinden betrifft, so fand M. in den paulinischen Briefen „Bischöfe" und „Diakonen" und in der Überlieferung „Presbyter". Diese Ämter sind in den Marcionitischen Gemeinden rezipiert worden und damit auch der Unterschied von Klerus und Laien [1], zu welchem der andere Unterschied zwischen Getauften und Katechumenen trat. Fehlen uns auch Zeugnisse, daß M. selbst schon diese Organisation hat gelten lassen, bzw. eingeführt, so ist es doch sehr wahrscheinlich; denn die Zeugnisse für sie beginnen so frühe, als wir irgend erwarten können (s. das nächste Kapitel). Allein andrerseits scheinen alle Unterschiede, die hier wie in den großkirchlichen Gemeinden bestanden, in den Marcionitischen nicht so fest gewesen, bzw. freier behandelt worden zu sein als dort. Hierfür besitzen wir ein urkundliches Zeugnis aus M.s Antithesen (Auslegung von Gal. 6, 6: *Κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*) bei Origenes (in dem Plagiat des Hieronymus): „M. hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur ‚in omnibus bonis'". Diese Mitteilung trifft zusammen mit der Bemerkung Tert.s de praescr. 41 in seiner allgemeinen Schilderung der „conversatio haeretica": „Imprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt. simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium vocant". M. strebte also nach Einfachheit in den Ordnungen, verwarf im Gottesdienst jede Geheimnistuerei (d. h.

[1] Beispiele für „Bischöfe" usw. in den Marcionitischen Kirchen s. im nächsten Kapitel.

die Anfänge der Arkandisziplin)[1] und richtete sich gegen hierarchisches Kastenwesen und heilige Weltlichkeit. Ist es nun gewiß, daß die eben angeführten Sätze Tert.s sich auf die Marcioniten beziehen, so kann man schwerlich zweifeln, daß sein weiterer, zwar wohl übertriebener, aber nicht erfundener Bericht ebenfalls auf sie geht, zumal da dieser Bericht wirkliche Gemeinden voraussetzt und nicht Schulen wie die Valentinianischen (l. c.): „Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes, nunc neophytos collocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros .... itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt“[2]. Sicher würde man irren, wenn man diese Schilderung wörtlich nimmt; aber zuverlässig wird sein, daß die Funktionen der einzelnen Stände und Ämter nicht scharf geschieden waren, daß M. von jener Amtsgnade nichts wissen wollte, die in verschiedener Art und Stärke jedem einzelnen Amte angeblich anhaftet, und daß gegebenenfalls auch Laien vorübergehend geistliche Funktionen in den Gemeinden übernehmen konnten. Was sonst noch aus der Schilderung Tert.s auf die Marcioniten geht, ist nicht leicht zu ermitteln — wahrscheinlich die Bemerkung: „Ipsae mulieres haereticae quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere“; denn Epiphanius (Haer. 42, 3. 4) berichtet, daß in der Marcionitischen Kirche die Frauen taufen dürfen. Da die Geschlechtlichkeit bei den Erlösten keine Rolle mehr spielen durfte (s. u.), so kann man sich nur wundern, daß M. nicht auch alle Ämter und Funktionen den Frauen zugänglich gemacht hat. Welche Bewandtnis es mit einer dunklen Andeutung Tert.s („sanctiores feminae“ M.s) hat, wissen wir nicht, wie uns ja auch die abgerissene Nachricht, M. habe eine Frau als Wegbereiterin nach Rom vorangeschickt (Hieron., ep. 131), dunkel ist.

Nicht auf M. allein, sondern auf alle Häretiker bezieht sich die gewiß berechtigte Klage Tert.s (l. c. 42), sie gewönnen ihren

1 Auch Epiphanius (haer. 42, 3. 4) berichtet, daß bei den Marcioniten die Mysterien unter den Augen der Katechumenen vollzogen werden.

2 S. auch c. 42: „Nec suis praesidibus reverentiam noverunt“.

Anhang nicht aus der Heidenbekehrung. sondern aus der Christenverführung.

Ohne Bedenken wäre die Charakteristik Tert.s (l. c. 43), die Häretiker verkehrten besonders häufig ,,cum magis, circulatoribus, astrologis, philosophis, curiositati scilicet deditis" ganz von den Marcioniten abzuwälzen, führe er nicht fort: ,,Negant deum timendum; itaque libera sunt illis omnia et soluta", und behauptete er nicht (I, 18): ,,Et mathematici plurimum Marcionitae, nec hoc erubescentes, de ipsis etiam stellis vivere creatoris". Man wird daher annehmen müssen, daß sich wirklich einige Marcioniten mit der astronomischen (also wohl auch mit der astrologischen) Wissenschaft beschäftigt haben, und daß sie Tert. deshalb leichtfertig mit den weltförmigen Häretikern zusammengeworfen hat. Daß M. von der Philosophie als einem ,,leeren Betrug" nichts wissen wollte, ist bekannt, und ein Freund der Astrologie war er gewiß nicht.

Auch die E t h i k M.s legt hier Protest ein; denn eine weltflüchtigere und schwerere Lebensordnung und -führung hat keine christliche Gemeinschaft vorgeschrieben als die Marcionitische. M. verbot seinen Gläubigen die Ehe [1] und jeglichen Geschlechtsverkehr ganz und taufte daher nur solche Katechumenen und ließ nur solche zum Abendmahl zu, die das Gelübde der Ehelosigkeit leisteten, bzw. solche Eheleute, die eine vollständige Trennung fortan gelobten [2]. E r s t e l l t e a l s o L e b e n u n d W a c h s t u m s e i n e r G e m e i n d e n a u s s c h l i e ß l i c h a u f d i e G e w i n n u n g n e u e r M i t g l i e d e r; d e n n d i e G l ä u b i g e n d u r f t e n s i c h n i c h t f o r t-

---

1 War die Ehe einmal geschlossen, so respektierte sie M. und hat das Gebot Christi, ihre Unauflöslichkeit betreffend, respektiert; das Verbot des Ehebruchs des Weltschöpfers hat er gelten lassen wie die anderen Hauptstücke der Moral (s. o. S. 111); es blieb ja auch für die Marcionitischen Katechumenen von Wichtigkeit.

2 S. die Zeugnisse oben S. 277*; vor allem Tert. 1, 29: ,,Non tingitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, caelebs, nisi divortio baptisma mercata . . . sine dubio ex damnatione coniugis institutio ista constabit . . . coniugium accusatur spurcitiae nomine ad destructionem creatoris". IV, 34: ,,Quomodo tu nuptias dirimis nec coniungens marem et feminam nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens nisi inter se coniuraverint adversus fructum nuptiarum?"

pflanzen[1]. Die Ehe ist nicht nur eine schmutzige Schändlichkeit (*πορνεία*), sondern gebiert auch den Tod (*φθορά*)[2].

Das Motiv dieser Vorschrift war zunächst das übliche, die Befreiung vom sündigen Fleisch; aber nicht nur trat diese Forderung hier mit einer sonst unerhörten Kräftigkeit des Ekels auf (s. S. 273*. 103 f.), sondern es kam noch ein zweites Motiv dazu: man soll den Bereich des Weltschöpfers nicht vergrößern helfen, sondern man soll ihn einschränken, soweit es in Menschenmöglichkeit liegt; man soll diesen üblen Gott ärgern, ihn reizen, ihm trotzen und ihm dadurch zeigen, daß man nicht mehr in seinem Dienste steht, sondern einem andern Herrn gehört[3]. Der entschlossene Verzicht auf die Geschlechtlichkeit ist also bei M. nicht nur ein Protest gegen die Materie und das Fleisch[4], sondern auch ein Protest gegen den Gott der Welt und des Gesetzes. Er bezeichnet den gewollten Abfall und Austritt.

Aber nicht nur durch die vollkommene geschlechtliche Enthaltung soll man dem Schöpfer trotzen, sondern ebenso durch die strengste Enthaltung in Speise und Trank und durch die Bereitwilligkeit zum Martyrium. „Escarum usum quasi inhonestum criminant"; daher waren nicht nur Fleisch und wahrscheinlich auch Wein[5] verboten (Fische erlaubt, s. Tert. I, 14;

1 Freilich wissen wir nicht, wie groß die Zahl der Katechumenen im Verhältnis zu den Gläubigen in den Marcionitischen Gemeinden gewesen ist; man darf vermuten, daß sie stets sehr groß war. Sie durften heiraten, bzw. in der Ehe leben; aber „viderint catechumeni" sagt Tert. V, 7 im Sinne Marcions.

2 Die Ehe als *φθορά* Iren. I, 28, 1: *φθορὰ καὶ πορνεία*, Hippol., Refut. X, 19) ist der stärkste Ausdruck der Verachtung für die sich fortzeugende Menschheit, die ohne die Erlösung überhaupt kein Existenzrecht hat.

3 Die Zeugnisse für dieses Motiv S. 277*.

4 Wo M. es irgend vermochte, hat er in seinen Exegesen die Ermahnung zu vollkommener Keuschheit angebracht.

5 Die Marcioniten, welche Esnik (s. S. 379*) kannte, erlaubten den Weingenuß, worüber er sich wundert; im Fihrist heißt es S. 384*), daß die Marcioniten ihn vermeiden. Da sie das Abendmahl ohne Wein feierten, wird er auch wohl sonst in der Regel vermieden worden sein. — Von ununterbrochenem Fasten bei den Marcioniten spricht der Fihrist (a. a. O.).

Esnik)[1], daher wurde nicht nur eine besonders strenge Fastenordnung eingeführt, die sich auch zum Trotz des Gesetzgebers auf den Sabbat bezog (Epiph., Haer. 42, 3), sondern Essen und Trinken überhaupt sowie jede Berührung mit dem Geschaffenen sollten „ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris" auf das geringstmögliche Maß eingeschränkt werden — das ist die „plenior disciplinarum ratio", die M. zu befolgen vorschrieb, eine Entweltlichung und Entkörperung des Lebens bis zum Äußersten.

Die so leben, sind Übermenschen geworden; denn sie betrachten den Menschen in sich als Feind[2]; aber irdisch angesehen, stehen sie im äußersten Elend. Sie sollen sich als „Elende und Gehaßte", ja als „Auswurf" zusammenschließen[3] und — das Martyrium nicht fliehen, sondern es auf sich nehmen. Sicher ist es nicht zufällig, daß wir von der Zeit des Irenäus ab immer wieder von Marcionitischen Märtyrern hören[4]; sie müssen in besonders großer Zahl vorhanden gewesen sein, und den Gegnern war es augenscheinlich peinlich, daß sie das nicht übersehen und vertuschen konnten.

Nur von M.s Askese (Tert., De praescr. 30 höhnisch: „Marcion sanctissimus magister") berichten seine Gegner[5]; mit welcher Stärke er das positive Gebot der Liebe verkündet hat, sagen sie uns nicht; aber gewiß hat er es in seinen Gemeinden in Kraft gesetzt, wenn doch die Gottesliebe der Mittelpunkt seiner Frömmig-

1 Nach Esnik (s. S. 378*) beriefen sich die Marcioniten für die Erlaubnis, Fische zu essen, auf die Erzählung, daß Jesus nach der Auferstehung Fische gegessen habe.

2 Carmen Pseudotert. adv. Marc. V, 90: „Vetus homo, quem dicitis hostem".

3 M. redete die Seinigen als συνταλαίπωροι und συμμισούμενοι an IV, 9. 36); daß sie das seien, daran sollten sie ihre Jüngerschaft Christi erkennen: sie sollen sich das Elend und den Haß der Welt zuziehen.

4 S. Iren. IV, 33, 9; Tert. I, 24; I, 27. Clemens, Strom. IV, 4, 17; der Antimontanist bei Euseb., h. e. V, 16, 21; die Märtyrerakte des Pionius usw., vgl. auch das nächste Kapitel. Es ist wahrscheinlich, daß jene Häretiker, die sich nach Clemens Alex. (Strom. IV, 4, 17) wie die indischen Gymnosophisten in den Tod stürzen, um dem verhaßten Schöpfer zu entgehen, Marcioniten waren. Der Antimontanist sagt, daß sie von allen Häretikern die meisten Märtyrer haben.

5 Marcioniten-Cyniker bei Hippolyt, Refut. VII, 29.

keit war. Ein Zeugnis de silentio besitzen wir in bezug auf die von ihm geübte Feindesliebe: seine Gegner haben kein schmähendes Wort M.s gegen die Kirche, der er einst angehört hat und die er als falsch beurteilte, ihm aufzurücken vermocht, so scharf er den Weltschöpfer und die Pseudoapostel auch bekämpft hat.

Von Kommunismus in den Marcionitischen Gemeinden hören wir nichts; aber da die Seligpreisungen nach Tert. die „ordinariae sententiae" M.s waren, „per quas proprietatem doctrinae suae inducit", und Esnik (s. S. 378*) bestätigt, daß M. den Finger darauf gelegt hat, daß nach M. der Weltschöpfer den Reichen Glück verheiße, Christus aber den Armen, so muß er den Reichtum noch ungünstiger beurteilt und in seinen Gemeinden behandelt haben, als dies in der großen Kirche geschah. Vielleicht ist auch das große Geldgeschenk, welches er der römischen Kirche schon vor dem Bruche darbrachte, von hier aus zu verstehen.

Marcions Organisation seiner Kirche ist durch diese Darlegungen noch nicht erschöpft, ja der entscheidende Punkt ist noch nicht getroffen. M. begann mit einer geschichtlichen Kritik aller christlichen Überlieferung; man darf sagen, er machte zunächst vollständig tabula rasa, indem er sowohl das AT als auch die gesamte vulgäre apostolische Tradition verwarf. Dann begann er einen neuen Bau aufzuführen und führte ihn wirklich, freilich mit den größten Gewaltsamkeiten, durch. Erstlich, er fand den Zustand unerträglich, daß die Christenheit als littera scripta nur ein Buch besaß, das ihr größter Apostel selbst als tötenden Buchstaben bezeichnet hatte, und neben ihm nur mündliche Traditionen und Bücher von noch ganz unsicherer Autorität; er schuf daher eine Urkunde von absoluter Autorität aus elf Schriften und gründete auf sie die Christenheit. Diese Urkunde ist als solche ganz und gar sein Werk; *er ist der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift.* Zweitens, an die Stelle des AT setzte er ein kritisches Werk, welches den Gegensatz der neuen Urkunde und dieses Judenbuches zum Ausdruck brachte (die Antithesen) und neben jener „in summo instrumento" gehalten und von allen Gläubigen beherzigt werden sollte; im Schatten der Antithesen das AT noch zu lesen, verbot er nicht; denn es enthält wahre, also lehrreiche, freilich trübselige

Geschichte. Bevor sich also die große Christenheit in Nachfolge Marcions das Neue Testament schuf und so zwei angeblich harmonische Testamente besaß, kannte die Marcionitische Kirche bereits zwei feindliche schriftliche Testamente. Drittens, eine formulierte Lehre hat M. seiner Kirche nicht gegeben — alle philosophische Dogmatik und alles Schulwesen waren ihm augenscheinlich verdächtig —, noch weniger hat er Propheten und Enthusiasten in ihr erweckt, deren Gedanken die Kirche leiten sollten, sondern er hat in den „Antithesen" lediglich durch Exegesen des Bibelworts den Inhalt der Urkunde zu verdeutlichen gesucht; die christliche Lehre soll nichts anderes sein als biblische Theologie, und er zweifelte nicht, daß diese in allen Hauptpunkten nur eine Auffassung zulasse und vor jedem Irrtum behüte. Viertens, durch den Glauben an den in Christus erschienenen fremden Gott als den Erlöser, durch den Abscheu gegen den Schöpfer, durch die Unterwerfung unter die neue Urkunde, durch eine einfache, aber bestimmte lokale Organisation und Gottesdienstesordnung und durch die strengste Lebensführung band er die Gläubigen aufs engste zusammen und konnte gewiß sein, daß diese Kräfte stark genug seien, um ihnen inmitten der allgemeinen Konfusion und Unsicherheit über das, was christlich ist, einen festen und einheitlichen Charakter aufzuprägen. In allem übrigen konnte er in seinen Gemeinden größere Freiheit walten lassen — in Lehrfragen, in den Verfassungsordnungen und im Kultus —, als die großkirchlichen Gemeinden zuließen.

Das ist die feste Grundlage der Organisation, die M. seiner Kirche gegeben hat; sie erweist ihn als einen wahrhaft genialen Organisator, der auch als solcher die große Christenheit durch seine Konzeptionen beeinflußt hat. Er brachte eine einheitliche, das Reich umspannende Kirche zustande durch sein persönliches Wirken und durch einfache Organisationsmittel; die Kirche der Bischöfe hat mehrere Menschenalter gebraucht, bis sie soweit kam — erst die Ausbildung des Synoden-Instituts hat sie das Ziel erreichen lassen; M. hat dieses Mittel, wie es scheint, nicht nötig gehabt.

VIII. Die Geschichte der Marcionitischen Kirche. Die theologischen Schulen in ihrer Mitte und die Sekte des Apelles.

1. Die äussere Geschichte[1].

Von der äußeren Geschichte der Marcionitischen Kirche wissen wir wenig. Die Angabe Justins, daß M. selbst seine Lehre bereits ,,in dem ganzen Menschengeschlecht" verbreitet habe, bestätigt sich durch die Zeugnisse, die wir in bezug auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts für Asien, Lydien, Bithynien, Korinth, Kreta, Antiochien, Alexandrien, Rom, Lyon und Karthago besitzen. (Tert. V, 19: ,,Marcionis traditio haeretica totum implevit mundum"). Überall schrieb man hier gegen die entsetzliche teuflische Sekte, die schon im zweiten Jahrhundert ihre Lehre auch in der lateinischen Sprache verkündigte, und spätestens seit Anfang des dritten auch in der syrischen[2]. Celsus, der griechische Römer, der als erster gründliche Kenntnis des Christentums verrät, hat die Marcionitische Kirche ebenso studiert wie ihre Gegnerin, die katholische. In der Folgezeit trifft man jene überall an, wohin sich das Christentum verbreitete; die Aufzählung bei Epiphanius (haer. 42, 1: Marcioniten in Rom, Italien, Ägypten, Palästina, Arabien, Syrien, Cypern, Thebais, Persien und anderen Gegenden) ist daher unvollständig. Weit entfernt, sich sektenhaft gegen die große Kirche abzuschließen, haben die Marcioniten stets versucht, auf diese missionierend einzuwirken und die ganze Christenheit in sich aufzunehmen. In bezug auf keine andere häretische Gemeinschaft hören wir soviel von ihren persönlichen Berührungen mit Andersgläubigen. Wie M. selbst an Polykarp und die römischen Presbyter herangetreten ist, so sind persönliche Berührungen, bzw. Disputationen mit Rhodon in Rom, Tertullian, Origenes, Bardesanes, Adamantius, Ephraem, einem unbekannten Syrer, Hieronymus, Chrysostomus und Esnik überliefert oder zu erschließen.

---

1 Die Belege, soweit sie hier nicht mitgeteilt sind, findet man in der Beilage S. 314 ff*.

2 Es wäre ein Irrtum, wollte man aus Tert. III, 12 herauslesen, daß es auch Marcionitische Hebraei-Christiani gegeben hat.

Ihre Gemeindegottesdienste standen jedermann offen, auch den Heiden, und in den Städten und auf dem Lande sah man ihre Kirchengebäude. Origenes spricht schon von ihnen (Fragm. XIII in Jerem. p. 204); im Dorfe Lebaba bei Damaskus stand i. J. 318 eines, und der Bischof Cyrill von Jerusalem warnt die Gläubigen daß sie nicht, wenn sie in einer Stadt unbefangen nach der „Kirche" fragen, in eine Marcionitische geraten. In der Organisation und im Gottesdienst waren die Marcionitischen Gemeinschaften den katholischen so ähnlich, daß die Unkundigen leicht getäuscht werden konnten. Hier begegnet einem ein Marcionitischer Bischof, dort ein Presbyter[1]; von Jesus Christus und Paulus konnte nirgendwo mit größerer Devotion gesprochen und gepredigt werden als hier, und der Sonntagskultus scheint in den Gemeinden M.s nicht wesentlich anders verlaufen zu sein als in den großen Kirchen[2]. Dabei verbargen die Marcioniten aber nicht, wie manche Gnostiker, daß sie Marcioniten waren und heißen wollten. Zahlreiche Gegner haben ihnen vorgeworfen, daß sie sich nach ihrem menschlichen Stifter nennen, und machten ihnen das zum schweren Vorwurf; sie aber blieben dem Namen, den sie gleich anfangs angenommen hatten, treu und setzten ihn sogar auf ihre Kirchengebäude (s. die Inschrift von Lebaba S. 341* f.).

In dem Menschenalter zwischen 150 und 190 war die Gefahr, welche diese Kirche für die Christenheit bildete, am größten — in dieser Zeit war sie und sie allein wirklich Gegenkirche: aus der Fülle der Gegenschriften folgt diese Beobachtung, ferner aus der Art der Bekämpfung seitens Justins, und auch aus dem Werk des Celsus kann man es herauslesen. Jener rechnet Marcion zu den dämonischen neuen Religionsstiftern in christlicher Verbrämung; dieser spricht manchmal so, als gäbe es nur die zwei Kirchen, die „große" und die Marcionitische, und neben ihnen nur gnostisches Gestrüpp. Als dann

---

1 Der Marcionitische Bischof Asklepius in der Gegend von Cäsarea Pal. z. Z. des Kaisers Daza (Euseb., De mart. Pal. 10, 3), der Marcionitische Presbyter Metrodorus in Smyrna z. Z. des Decius (Mart. Pionii 21), der Marcionitische Presbyter Paulus in Lebaba im Hauran (Inschrift). Bischöfliche Sukzessionen bei den Marcioniten erwähnt Adamant. I, 8: *Ἐξ ὅτου Μαρκίων ἐτελεύτησε, τοσούτων ἐπισκόπων, μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων, παρ' ὑμῖν διαδοχαὶ γεγόνασιν.*

2 S. S. 144 f. das Zeugnis Tertullians.

Irenäus, Clemens, Tertullian und Hippolyt zur Feder griffen, war die Situation für die Kirche zwar noch immer höchst gefährlich — Irenäus, der hauptsächlich gegen die Valentinianer schreiben will, schreibt vom II.—V. Buch in Wahrheit mehr gegen die Marcioniten, und Tertullians Werk gegen diese ist neben dem Apologeticus das Hauptwerk des eifrigen Polemikers —; allein die Gefahr, von den Marcioniten überrannt zu werden, die einst bestanden haben muß, war nicht mehr vorhanden. Dies beweist schon die Art, wie sie von und seit Irenäus in die Ketzerkataloge neben und zwischen den Gnostikern, Valentinianern, Ebioniten usw. eingeordnet wurden, während Justin alle Ketzer als Abkömmlinge von Simon Magus, Menander und Marcion beurteilt hat. Aber noch Origenes hat in Marcion den Hauptgegner der Kirche gesehen und sich mit allem Fleiß und ganzer Kraft in den Kampf gegen die „doctrina Marcionis" geworfen, die er scharf von der „longa fabulositas" des Basilides und den „traditiones" Valentins unterscheidet[1]. Er und die großen altkatholischen Theologen vor ihm haben neben den alten und den neugeschaffenen Autoritäten, die sie ins Feld führten, doch auch die geistigen Waffen geschmiedet, mit denen sie dem Marcionitismus begegneten. Die kirchliche Theologie, die sie ausbildeten und die heute noch die Lehrgrundlage der großen Konfessionen ist, ist in viel höherem Maße eine antimarcionitische als eine antivalentinianische oder antiebionitische. Man darf auch unbedenklich annehmen, daß diese Theologie einen großen Anteil an der Zurückdrängung der Marcionitischen Kirche gehabt hat[2].

---

[1] Natürlich behandelt auch er die Kirche M.s wie eine „schola", um sie verächtlich zu machen (s. z. B. Comm. I, 18 in Rom., T. VI p. 55: „M. et omnes, qui de schola eius velut serpentium germina pullularunt"); hat doch Hippolyt sogar in der römischen Gemeinde unter dem Episkopat des Kallist nur eine „Schule" gesehen.

[2] Die Quellen geben keine Antwort auf die Frage, worauf die Anziehungskraft des Marcionitismus hauptsächlich beruht hat; wir sind daher auf Vermutungen angewiesen: wahrscheinlich war es die Paradoxie der Kombination der Verkündigung des ausschließlich guten Gottes, Christus, mit der Verwerfung des AT, mit einer Askese, die zum Übermenschentum zu führen verhieß, und mit dem grimmen Abscheu vor der „Welt", über die man sich hocherhaben fühlte. — Über den Einfluß M.s auf die werdende katholische Kirche s. das nächste Kapitel.

Spätestens nach der Mitte des 3. Jahrhunderts setzte im Abendland der Rückgang der Bewegung ein. Zwar ist noch im Ketzertaufstreit augenscheinlich die Marcionitische Taufe die eigentlich umstrittene gewesen; allein die Haltung Cyprians läßt schließen, daß die Marcionitische Gefahr in Afrika längst nicht mehr so groß war wie zu Tertullians Zeit und wie vielleicht damals noch in Rom (vgl. Novatians Werk de trinitate; auch der römische Bischof Dionysius bezieht sich noch an hervorragender Stelle auf die Marcioniten). Dann dauerte es im Abendland nur noch hundert Jahre und der Marcionitismus hatte ausgespielt. In Afrika war nach dem Zeugnis des Optatus selbst der Name vergessen, und selbst in Rom gab es nach dem Zeugnis Ambrosiasters nur noch kümmerliche Reste von ihm [1]. Was sich nach dem J. 400 noch gegen ihn rührt, kennt ihn entweder nur literarisch — man kam ja gerne bei der Bekämpfung neuer Häresien (Manichäer, Priscillianer usw.) auf die alten zurück — oder sah sich durch ein singuläres Aufflackern der alten Sekte zu einer Bekämpfung veranlaßt (Pseudotertullians Carmen adv. Marc.?) [2]. Die Reste des Marcionitismus hat im Abendland sicher der Manichäismus aufgenommen, nachdem er ihn ausgesogen hatte, und auch die kurzlebige Bewegung des Patricius in Rom, eine Art von Neu-Marcionitismus, mag zu seinem Verschwinden beigetragen haben [3].

Aber im Orient, von wo er ausgezogen ist und wohin er trotz seines Agnostizismus gehört, hat der Marcionitismus noch eine lange Geschichte gehabt. Gedrückt und demütig, wie der

---

1 Man darf sich durch Hieronymus' Polemik nicht täuschen lassen; er schreibt die ältere Polemik ab, und er ist nicht nur ein lateinischer, sondern auch ein griechischer Christ.

2 Seltsam ist es, daß die Erinnerung an den Marcionitismus im Abendland dadurch am längsten wach erhalten worden ist, daß man die „Sabellianer“, deren Lehre dort sich noch immer regte, zur Abschreckung mit ihnen zusammenstellte.

3 S. S. 390* f. 424* ff. — Daß der Manichäismus den viel tieferen und geistigeren Marcionitismus allmählich verdrängte, läßt sich aus dem Rückgang der allgemeinen Kultur erklären, dem auch die religiöse folgte. In der Organisation der Manichäischen Kirche gegenüber der Marcionitischen steckte außerdem noch eine besondere Anziehungskraft.

Stifter es verlangte [1] und durch Martyrien in den großen Verfolgungszeiten bewährt [2], trat die Kirche M.s dort als eine große und starke Gemeinschaft in das konstantinische Zeitalter ein, die noch immer eine bedeutende Propaganda machte [3]. Man beobachtet jedoch, daß sie im Laufe des 4. Jahrhunderts allmählich in Ägypten und dem westlichen Kleinasien verdrängt wurde, in dem griechisch sprechenden Syrien bald darauf, namentlich durch die Bemühungen des Chrysostomus, der aber beiläufig berichtet (S. 368* f.), daß in Antiochia zu seiner Zeit ein hoher Beamter und seine Frau Marcioniten waren. Dagegen erhielt sie sich in Cypern und Palästina länger, und in dem syrischen Syrien ist sie (bis nach Armenien und Persien hin) wahrscheinlich an Bedeutung noch gewachsen. In Cypern (s. S. 367*: die Stadt Salamis dort war von Marcioniten geradezu belagert) war sie besonders stark, in Palästina nicht minder (Cyrill v. Jerus.). In der syrischen Stadt Laodicea sah man sich noch um die Mitte des 4. Jahrh. genötigt, in den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses die Worte aufzunehmen: *τὸν ϑεὸν τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελίου, δίκαιον καὶ ἀγαϑόν* (S. 353*), und die großen Bischöfe Antiochiens bis Nestorius führten einen unausgesetzten Kampf gegen die gefährliche Sekte. Aber die Bedrohung dieser Kirchengebiete erscheint doch gering — soviel Sorge uns auch noch aus dem umfangreichen Kapitel des Epiphanius gegen die Marcioniten entgegentritt — gegenüber dem nationalsyrischen Gebiet, das in Edessa sein Zentrum hatte. Aus den Werken Ephraems

1 Celsus berichtet, die Marcioniten hätten sich selbst „σκύβαλα" genannt (nach Phil. 3, 8).

2 S. S. 315* f. 348*; zu den Marcionitischen Märtyrern Metrodorus (Presb.) und Asklepius (Bischof) kommt noch in der Valerianischen Verfolgung ein Weib (Euseb., h. e. VIII, 12) in Cäsarea Pal.

3 Die Frage, ob zu den Voraussetzungen der Lehre Manis selbst der Marcionitismus gehört, d. h. ob Mani die Schriften Marcions gekannt und ausgebeutet hat, ist noch nicht spruchreif, aber wahrscheinlich ist sie zu bejahen. Ist sie zu verneinen, so ist doch gewiß, daß bereits am Anfang des 4. Jahrhunderts (s. die Acta Archelai) die Manichäer sich M.s Beurteilung des Gegensatzes von Jesus und dem AT. zunutz gemacht und die „Antithesen" reichlich ausgebeutet haben (s. Beilage VI, S. 349* f.). Gegen die Bardesaniten hat Mani drei Schriften innerhalb des „Buchs der Geheimnisse" verfaßt, (s. Flügel, Mani S. 102). Marcions Name kommt in der Überlieferung über Mani nicht vor.

u. a. gewinnt man den Eindruck, daß die Marcionitische Gefahr dort der Manichäischen nichts nachgab, ja sie noch übertraf. Marcioniten, die ,,den Fremden" anbeteten, und Manichäer — zuerst von Eusebius zusammengestellt (s. S. 348*) — sind im Orient viele Menschenalter lang getrennt marschiert, indem jene sich ihrer Eigenart voll bewußt blieben, aber galten der katholischen Kirche als sehr verwandte Brüder. Erst seit der Mitte des 5. Jahrhunderts ist der Marcionitismus auch dort zurückgetreten, nachdem sich namentlich Rabbulas um seine Bekämpfung bemüht hatte (s. S. 362*), und in seiner Diözese Cyrus Theodoret. Dieser berichtet triumphierend in seinen Briefen, er habe acht Marcionitische D ö r f e r bekehrt und überhaupt T a u s e n d e, j a Z e h n t a u s e n d e von Marcioniten (s. S. 369* f.).

Marcionitische D ö r f e r — diese Angabe darf nicht übersehen werden und führt uns auf die Stellung der Staatsgewalt zu den Ketzern. Bis zur Zeit des Konstantin machte diese bekanntlich unter den Christen keinen Unterschied, und die Toleranzedikte von Mailand und Nikomedien kamen daher auch den Häresien zu gut. Die Kircheninschrift von Lebaba (s. S. 341* f.) im Gebiet des Licinius zeigt uns, daß die Marcionitische Gemeinde dort im J. 318/9 ein Kirchengebäude mit einer Inschrift errichten konnte, auf der die Besitzerin des Gebäudes jedermann kundgetan war. Aber die Freude dauerte nicht lange. Bereits Konstantin begann damit, die häretischen Zusammenkünfte zu verbieten, die Versammlungshäuser zu zerstören, selbst die Gottesdienste in den Privathäusern zu untersagen, die Grundstücke einzuziehen und die ketzerischen Bücher zu konfiszieren. Obschon diese Bestimmungen ein halbes Jahrhundert lang sehr mangelhaft durchgeführt wurden, blieben sie doch nicht ganz ohne Wirkung. Der Prozeß der Zurückziehung der Ketzer aus dem Westen in den Osten und aus den Städten auf das Land muß schon damals in einzelnen Gegenden kräftig begonnen haben. Mit den Edikten des Gratian und Theodosius setzte aber die unnachsichtliche Verfolgung der von den großen Bischöfen aufgestachelten Staatsgewalt ein. Staat und Kirche im Bunde waren zu vollkommener Unterdrückung der Häresien entschlossen und trafen die entsprechenden Maßnahmen. Jetzt erfolgte die ,,Landflucht" im großen Stil — denn auf dem Lande

war die Staatsgewalt gegen die Heiden und die Ketzer nachsichtiger —, soweit die Unglücklichen ihren Glauben nicht schon scharenweise unter dem doppelten Druck abgeschworen hatten: „Gott sandte zu ihnen Furcht vor dem h. Rabbulas, und sie nahmen gläubig die Wahrheit an, indem sie ihren Irrtum ableugneten". Nicht nur der h. Rabbulas, sondern auch die anderen großen Bischöfe hatten handgreifliche Waffen zu ihrer Verfügung und drangen nun auch in die ländlichen Bezirke ein. Wenn Theodoret acht Marcionitische Dörfer in seiner Diözese bekehren konnte, so zeigt das die soziale Gruppierung der Häresie, wie sie sich seit einem Jahrhundert vollzogen hatte, ihre noch bestehende äußere Stärke, aber zugleich ihre mangelnde Widerstandskraft. Der Rückzug auf das Land wird schon in vorkonstantinischer Zeit begonnen haben. Nicht nur die Existenz einer Marcionitischen Gemeinde in Lebaba im Hauran spricht dafür, sondern noch mehr, daß sie sich eine Inschrift in griechischer Sprache gesetzt hat. Man sprach dort nicht griechisch; also waren die Marcioniten daselbst griechische Ansiedler, die sich in diese abgelegene Gegend zurückgezogen hatten; ja es ist sehr wohl möglich, daß das ganze Dorf Marcionitisch war (s. S. 342* f.). Dies war der Fall bei den acht Dörfern, die Theodoret bekehrt hat. Also zog man sich nicht nur auf das Land zurück, sondern die Marcioniten bildeten daselbst auch geschlossene Ansiedlungen. Ihre schroffe Stellung zur Welt erklärt das sehr wohl, auch wenn man nicht an den ersehnten Schutz vor Verfolgungen denkt: sie vermochten so ihre Eigenart besser zu bewahren. Allein jede religiöse Sekte, die sich genötigt sieht, die Städte zu verlassen, muß notwendig verbauern, und wenn sie dadurch auch eine gewisse Zähigkeit in der Behauptung ihrer Überlieferungen empfängt, so büßt sie doch an geistiger Widerstandskraft ein und muß schließlich erliegen. So ist es auch der Marcionitischen Kirche im Osten ergangen. Übrigens hat sie dem Manichäismus gegenüber hier lange Zeit hindurch noch eine beachtenswerte Selbständigkeit bewährt[1], konnte aber nach der Mitte des 5. Jahrhunderts im Vergleich mit ihm wahrscheinlich nur noch eine unbedeutendere

---

1 Der „Fihrist" (s. S. 384* f.) bezeugt ihre größere Christlichkeit gegenüber den Manichäern.

Rolle spielen. Daß sie ihm näher rückte, zeigt vor allem auch (nach dem „Fihrist") die ganz nahe Verwandtschaft ihrer besonderen (den persischen und syrischen Buchstaben nachgebildeten) Schriftcharaktere mit den von Mani (bzw. den Manichäern) aus diesen Alphabeten entwickelten eigentümlichen Buchstaben (s. S. 385*[1].)

Was sich über den Ausgang des Marcionitismus im Osten ermitteln läßt (insonderheit über das Verhältnis zu den Paulizianern), ist in der Beilage (S. 381* ff.) zusammengestellt. Der Verfasser des „Fihrist" hat im J. 987/8 nur im fernen Osten noch Marcioniten konstatieren können, nämlich im Gebiet zwischen dem Kaspischen Meer und dem Oxus: „sie verkriechen sich hinter das Christentum". Seine Nachrichten aber über die Sekte und ihre Lehre beruhen vielleicht nicht auf zeitgenössischer Kunde, sondern auf literarischer Überlieferung.

2. Die innere Geschichte.

Marcion, der Kirchenstifter, hat als grundsätzlicher Biblizist und Gegner aller Philosophie kein philosophisch-theologisches System aufgestellt und nicht als Systematiker „Prinzipien" gelehrt, sondern den guten Gott in Christus verkündet, die Erlösung gepredigt und den gerechten Gott der Welt und des Gesetzes entlarvt. An den einen, den Fremden, soll man glauben und dem andern, der hinreichend bekannt ist, den Gehorsam versagen[2]. Gewiß sind im Sinne M.s beide Götter, aber sehr ungleiche Götter, da der zweite mit seinem Himmel und seiner

---

1 Haben die Marcioniten eine mit der Manichäischen fast identische Geheimschrift angenommen, so ist das nicht nur ein Beweis dafür, daß sie sich dem Manichäismus sehr stark genähert, sondern auch, daß sie ihre ursprüngliche Öffentlichkeit aufgegeben haben; denn eine Geheimschrift wählt man nur, wenn man nur von Auserwählten gelesen sein will.

2 Treu hat der älteste Berichterstatter, Justin, M.s Lehre wiedergegeben, sofern er überhaupt nicht von Prinzipien (ἀρχαί) bei M. spricht, sondern einfach von zwei Göttern, dem Weltschöpfer und dem anderen, guten Gott; aber auch Tert. spricht fast ausnahmslos von Göttern und nicht von Prinzipien. Jedoch hat M. den Ausdruck ἀρχαί nicht durchweg vermieden (er brauchte ihn um der Materie willen); das ergibt sich aus dem Zeugnis seines Schülers Apelles (bei Anthimus von Nikomedien; s. S. 419* a).

Erde untergehen wird, also keine Ewigkeit besitzt. Daher kann man nur mit bedingtem Rechte sagen, M. habe zwei „Prinzipien" gelehrt; in gewissem Sinne ist das zuviel gesagt und zugleich zuwenig; denn e w i g e r Gott ist nur e i n e r, und ungeschaffene Wesen gibt es nach ihm d r e i, da auch die Materie, aus welcher der gerechte Gott die Welt geschaffen hat, ungeschaffen ist. Zwar spielt sie in seinen rein biblischen Darlegungen als handelndes Prinzip durchaus keine Rolle; aber sofern alles Stoffliche und Leibliche von ihr herrührt und die Schöpfung des Schöpfers noch schlimmer gemacht hat, hat sie als *φύσις* doch im Ganzen der Schöpfung eine große Bedeutung.

Man versteht es von hier aus, daß auch solche Gegner, welche die eigene Lehre M.s und nicht die späterer Marcioniten ins Auge gefaßt haben, schwanken konnten, ob sie bei der Zusammenfassung ihm zwei oder drei „Prinzipien" beilegen sollten. Dieses Schwanken aber mußte sich durch einen Blick auf die Entwicklung der Marcionitischen Kirche verstärken.

Das Wichtigste in dieser Entwicklung nämlich war, daß die Marcionitische Kirche zwar den Charakter und Geist, den ihr der Stifter gegeben, streng und treu festhielt und mit e i n e r Ausnahme (Apelles) keine Spaltung in ihrer Mitte aufkommen ließ, daß sich aber schon bald nach dem Tode des Meisters theologische S c h u l e n auf ihrem Grund und Boden bildeten. Hierin zeigt sich wiederum, daß der Marcionitismus eine der großen Kirche ebenbürtige Erscheinung gewesen ist; denn auch in dieser bildeten sich ja schon seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Schulen (die älteste uns bekannte ist die des Justin), die sich bald untereinander zu streiten begannen, deren Mitglieder aber deshalb nicht aufhörten, treue Kinder der großen Kirche zu sein [1].

---

1 Daß diese Schulen in einigen Fällen doch schismatisch oder gar häretisch wurden, und daß der offiziellen Kirche die ganze Schulbildung in der Regel verdächtig gewesen ist, daran soll hier nur erinnert werden. Das große Problem von Kirche und Theologie hat hier begonnen, welches in allen seinen Entwicklungsstadien immer so geendigt hat, daß die Kirche zwar theologischer wurde, aber zugleich die selbständige Theologie immer heftiger ablehnte. Ob es in den Marcionitischen Kirchen ähnlich zugegangen ist, wissen wir nicht; aber es ist nicht wahrscheinlich; denn diese Kirchen waren nicht auf eine Schul- und Prinzipienlehre gestellt; wir hören

Die Einheit der Marcionitischen Schulen war (1) in der Anerkennung der von dem Stifter zusammengestellten Bibel (die „Antithesen“ eingeschlossen), (2) in der Verwerfung des Schöpfers und des ATs, (3) in der Verkündigung von dem in Christus zur Erlösung erschienenen, fremden Gotte und (4) in der strengen Askese gegeben [1], sowie endlich (5) in der Hochschätzung des Meisters [2]. In diesen Stücken gewahrt man innerhalb der Kirche,

---

auch nichts von Streitigkeiten in ihr, und nach den Dialogen des Adamantius stehen die beiden Marcioniten Megethius und Markus friedlich nebeneinander, obgleich der eine die Drei- und der andere die Zweiprinzipienlehre vertritt.

1 Auf diese Punkte bezieht es sich also nicht, wenn Tert. (de praescr. 42) schreibt, daß die Marcioniten „etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit . . . idem licuit Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare“, sondern auf die Prinzipienlehre und verwandte Fragen.

2 Die Hochschätzung des Meisters, der selbst für sich keinen Titel in Anspruch genommen hat, zeigt sich in der einstimmig bezeugten Fortführung und Hochhaltung der einzigen Selbstbezeichnung „Marcioniten“ (vgl. u. a. die Inschrift von Lebaba), ferner in der Prädizierung Marcions als des Bischofs κατεξοχήν (Megethius bei Adamant. I, 8; ob allgemein?), weiter in der Aufstellung einer Marcionitischen Ära (Tert. I, 19), endlich in der Glaubensvorstellung, daß im Himmel zur Rechten Christi Paulus sitze und zur Linken Marcion (Orig., Hom. XXV in Luk., T. V p. 181; diese Vorstellung spiegelt sich in der dreizeiligen Inschrift von Lebaba wider: auf der ersten Zeile liest man Marcions Namen, auf der mittleren den Jesu Christi, auf der dritten den Namen Paulus, wenn auch als Namen eines Marcionitischen Presbyters). Doch hat M. in seiner Gemeinde den Namen „Apostel“ mindestens zunächst nicht erhalten; der Biblizismus verbot das. Es ist Tert., der IV, 9 schreibt: „Christus Marcionis habiturus apostolum quandoque nauclerum Marcionem“; aber er selbst weiß nichts davon, daß M. als Apostel bei den Seinen gegolten hat; sonst hätte er de carne 2 nicht schreiben können: „Exhibe auctoritatem; si propheta es, praenuntia aliquid, si apostolus, praedica publice“. Vollends ist es nur ein polemischer Fechterstreich, wenn Ephraem (Lied 56) schreibt: „Bei den Marcioniten heißt es nicht: So spricht der Herr, sondern: So spricht Marcion“. Dennoch konnte es die Marcionitische Kirche nicht anders ansehen, als daß ihr Stifter in die Heilsgeschichte im weiteren Sinn des Worts gehört; denn die Christenheit wäre nach ihrem zweiten Sündenfall, den sie durch Mißverständnis und Abfall von Paulus begangen hat (der erste liegt zwischen Christus und Paulus), in die Anbetung des Schöpfergottes zurückgefallen, hätte sie nicht M. wieder auf den richtigen Weg gebracht.

solange sie bestanden hat, keine Veränderung und kein Schwanken. Dagegen mußten sich Verschiedenheiten einstellen, sobald man die biblisch expressionistische Verkündigung M.s theologisch zu systematisieren versuchte. Alsbald mußte sich zeigen, daß der Stifter hier der Theorie Lücken und ungelöste Probleme zurückgelassen hatte. Sie bezogen sich auf die Zahl der Prinzipien und ihr gegenseitiges Verhältnis, auf die Natur des Gottes dieser Welt, auf die Entstehung der Sünde und auf die Person Christi. Eine Theologie im Sinne einer rationalen Religionsphilosophie vertrug diese Religionsverkündigung letztlich ebensowenig wie die sog. „apostolische", obgleich sie als Religion ungleich einheitlicher und geschlossener war als diese; daher mußten sich Verschiedenheiten einstellen, sobald hier theologische Schulen entstanden.

Rhodon in Rom gegen Ende des 2. Jahrhunderts, zwei oder drei Jahrzehnte nach Marcions Tod, ist der erste, der uns von den Marcionitischen Schulen und der Abspaltung des Apelles berichtet. Mit diesem hat er selbst einen Disput gehabt und auch Anhänger des Marcionschülers Synerus sind ihm persönlich bekannt geworden; direkt von ihnen hat er die Nachricht über die Sondermeinung ihres Lehrers erhalten. Der Bericht bestätigt zunächst auch sonst Bekanntes und gibt dann folgendes Bild: E i n e „unhaltbare Meinung" beherrscht alle Marcioniten und hält ihre Herde zusammen. Da diese nicht in der Prinzipienlehre zu suchen ist, so muß sie in den anderen (oben genannten) Stücken liegen, d. h. vor allem in der Überzeugung von der E r l ö s u n g durch den fremden Gott. Auf diesem Grunde aber erhoben sich theologische Meinungsverschiedenheiten — Rhodon sagt, die richtige *διαίρεσις τῶν πραγμάτων* wurde verkannt [1] —, die zur Schulbildung auf Grund einer Zweiprinzipien-

M. wird in seiner Kirche fort und fort mindestens die Rolle gespielt haben, die einige Dogmatiker des 17. Jahrh. Luther zubilligten, wenn sie ihm einen besonderen Artikel „De vocatione Lutheri" widmeten. Darüber hinaus berichtet e i n später Zeuge, Maruta — sicher übertreibend —: „Statt des Petrus haben sie sich gesetzt als Haupt der Apostel den Marcion".

1 Der Ausdruck *διαίρεσις* ist zunächst technisch für die Einteilung der Rede; aber hier ist das Wort auf Dinge, bzw. Tatsachen, nämlich auf die gesamten Welterscheinungen angewendet, und das ist nicht nur hier geschehen, s. die philosophisch-kosmologische Anwendung in Athenag.,

lehre (Potitus und Basilikus) und einer „noch schlimmeren“ Dreiprinzipienlehre, bzw. Dreinaturenlehre (Synerus) führten. Leider gibt Rhodon Näheres nicht an. Ob jene genau so wie der Marcionit Markus (bei Adamantius) lehrten, dieser aber wie der Marcionit Megethius (ebendort), ist nicht festzustellen.

Was die Quellen betrifft, so geben Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens, Hippolyt (Ref. X, 19 init.), Origenes und Ephraem die genuine Verkündigung M.s wieder. Der Marcionit Markus lehrt eine Zweiprinzipienlehre, aber sie ist nicht mehr die genuine; denn er unterscheidet zwar die beiden Götter als den Erlöser und als den Schöpfer und Richter, sagt auch zutreffend, daß die Menschen an diesem Gott gesündigt haben, der Erlöser ihnen aber *ἀμνηστία* und *ἄφεσις* bringe[1], bezeichnet aber den

---

Suppl. 10, 3; 12, 2; Tatian, Orat. 12, 1; vielleicht mit Recht hat ihn Schwartz auch in Tatian 5, 2 für *αἵρεσις* gesetzt (Orig., De orat. 3 schreibt: *Πᾶν σῶμα διαίρετόν ἐστιν*, und Athenag. 4, 1: *Ἡμῖν διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην, ἄλλο δὲ τὸν θεόν*). Wenn Rhodon sagt, jene Marcionitischen Schulhäupter hätten die *διαίρεσις* der in der Welt gegebenen Tatbestände nicht finden können, so kann das nur ein verkürzter Ausdruck dafür sein, daß sie den Grund der Verschiedenheiten nicht fanden. Hier kann es sich nur um die letzte und tiefste *διαίρεσις* handeln, um die Frage von gut und böse, bzw. um die Frage: „Unde malum?“ (Das bezeugt auch Tert. 1, 2 für M.; aber man darf vermuten, daß er es von Marcionitischen Theologen gehört und mit genuin Marcionitischem vermengt hat; denn M. selbst hat nicht Probleme aufgeworfen und beantwortet, sondern, unbekümmert um die Probleme, Impressionen wiedergegeben: „Languens circa mali quaestionem, unde malum, et obtunsis sensibus ipsa enormitate curiositatis inveniens creatorem pronuntiantem: ‚Ego sum qui condo mala‘“ etc.). Dieses Problem vermochten sie durch die kirchliche Lehre von dem einen Gott nicht zu lösen und wandten sich nun der schnellfertigen Entscheidung (*ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν ἐτράποντο*) zu, man müsse das Gottwidrige auf ein zweites Prinzip zurückführen. Auch diesen Schulhäuptern aber hat Rhodon den Vorwurf gemacht, den schon Justin dem M. selbst entgegengehalten hatte, daß sie *ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως* (Justin: *ἀλόγως*) lehren, d. h. daß sie philosophische Vertiefung und wirkliche Beweisführung (sei es durch ratio, sei es durch auctoritas) vermissen lassen.

1 Im Sinne M.s ist es auch, wenn er sagt, daß der Schöpfer seine Gläubigen erlöst (natürlich ist diese Erlösung irdisch zu denken) und die Sünder richtet und straft (Dial. II, 3 f.).

Schöpfer nicht als gerecht, sondern als *πονηρός* [1] und behauptet ferner, sich weit von M. entfernend und ein gnostisches Hauptdogma aufnehmend, daß der Geist im Menschen bei der Menschenschöpfung vom guten Gott eingeflößt worden sei und daß nur dieser Geist von ihm gerettet werde. (Rettung auch der Seele wird ausdrücklich abgelehnt, da sie vom Demiurgen geschaffen ist) [2]. Damit ist der Grundgedanke der Auffassung M.s, daß der Mensch durch kein natürliches Band mit dem Schöpfer verbunden ist, aufgehoben; doch hält Markus die Ansicht fest, daß Christus von niemandem vorher geahnt worden ist (Dial. II, 13 f: *Ξένος ὁ Χριστὸς καὶ μηδὲ εἰς ἔννοιάν τινος πώποτε ἀφιγμένος*). Jene vermeintliche Korrektur ist aus rationalen Gründen wohlverständlich und setzte zugleich an den beiden schwachen Punkten in der Verkündigung M.s ein, daß der gute Gott nicht den ganzen Menschen rettet, obgleich das Seelisch-geistige ihm nicht näher steht als das Leibliche, und daß der Demiurg bei M. ein zwischen gerecht und lästig (als Quälgeist) schillerndes Wesen ist. Der Marcionit Megethius (Dial. I, 3 f.) unterscheidet drei *ἀρχαί*, den guten Gott, den Demiurgen (= den Gerechten = *τὸν μέσον*) und den schlechten Gott (= den Teufel) und verteilt die drei *ἀρχαί* auf Christen, Juden und Heiden. Einen schlechten Gott neben dem gerechten hat M. nicht gekannt (Meg. substituiert ihn der Materie), und die Heiden gehören ihm nicht zu einem Gott, sondern sind vom Schöpfer abgefallene und in das Materielle und deshalb in den Götzendienst

---

1 Markus ist also wirklich ein Vertreter des Dualismus *ὁ ἀγαθός* > *ὁ πονηρός* (ohne Berücksichtigung der Gerechtigkeit) gewesen, den Hippolyt leichtfertig dem M. selbst zugeschrieben hat. Des Epiphanius unsinnige Mitteilung (s. S. 365*), M. habe den zwei Prinzipien seines Meisters Cerdo (dem unsichtbaren guten Gott und dem sichtbaren Schöpfergott) den Teufel hinzugefügt und zwar als mittleren zwischen den beiden, bedarf keiner Widerlegung; denn an die „Feinheit" ist doch nicht zu denken, daß, sei es Epiphanius, sei es sonst jemand den Teufel als mittleren bezeichnet habe, weil schließlich die zum Teufel Abgefallenen nach M. noch gerettet werden, die Getreuen des Weltschöpfers aber nicht.

2 *Ὁ δημιουργός, ὅτε ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνεφύσησεν αὐτῷ, οὐκ ἠδυνήθη αὐτὸν τελεσφορῆσαι. ἰδὼν δὲ ἄνωθεν ὁ ἀγαθὸς κυλιόμενον τὸ πλάσμα καὶ σκαρίζον, ἔπεμψεν ἐκ τοῦ ἰδίου πνεύματος καὶ ἐζωογόνησε τὸν ἄνθρωπον. τοῦτο οὖν φαμεν ἡμεῖς τὸ πνεῦμα, ὃ τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ ἐστιν, σώζειν* (Dial. II, 8, vgl. die gleiche Lehre Satornils).

versunkene Sünder. Die drei *ἀρχαί* sind aber keineswegs nach Megethius „gleich“, sondern *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰσχυροτέρα* (das ist genuin Marcionitisch). *αἱ ἀτονώτεραι ἀρχαὶ ὑπόκεινται τῇ ἰσχυροτέρᾳ*, jedoch haben sie das, was sie getan haben, n i c h t *κατὰ βούλησιν τοῦ κρείττονος* getan. Dennoch rückt Meg. den „Mittleren“ (den Demiurg) sehr viel näher an das gute Prinzip heran als Marcion selbst, wenn er zu II Thess. 1, 6f. (Dial. II, 6) bemerkt: *Ἡ μέση ἀρχὴ ὑπακούσασα τῷ ἀγαθῷ ἄνεσιν δίδωσιν, ὑπακούσασα δὲ τῷ πονηρῷ θλῖψιν δίδωσιν.* Das kann sich nur auf das Ende der Dinge beziehen; aber auch hier ist diese Lehre für M. selbst falsch und beruht auf der Vorstellung, es gebe nur e i n e *ἄνεσις*, während M. das vorübergehende und mangelhafte Refrigerium des Weltschöpfers von der Seligkeit, die nur der gute Gott gewähren kann, scharf unterschieden hat. Die Schöpfung ist nach Megethius so verlaufen (II, 6 f): Der Demiurg hat die Menschen nach seinem Willen geschaffen; da sie aber schlecht gerieten, reute es ihn und er wollte sie richten und vernichten; genauer: auch die Seele des Menschen, die der Demiurg ihm eingeflößt, versagte ihm im Paradiese den Gehorsam, und er verwarf sie; d e r b ö s e G o t t z o g s i e n u n a n s i c h, aber dann kam der gute Gott und erlöste voll Erbarmen die Seelen „und befreite die böse gewordenen Menschen vom bösen Gott und veränderte sie durch den Glauben und machte diese seine Gläubigen zu Guten“. D i e s e L e h r f a s s u n g z e i g t, d a ß M e g. f ü r d i e H e i d e n d a s H a u p t i n t e r e s s e g e h a b t h a t und die Juden weniger beachtete (anders der Biblizist Marcion). Trotzdem aber blieb Meg. der Lehre des M. darin treu, daß er den Kaufakt der Erlösung, den er ausführlich wiedergibt, sich nicht zwischen dem guten Gott und dem bösen abspielen läßt, sondern zwischen jenem und dem gerechten Gott, der also als der rechtmäßige Eigentümer der Menschen anerkannt bleibt. Nicht von der Sünde (bzw. dem bösen Gott), sagt er ausdrücklich, hat uns Christus nach Paulus erkauft, sondern vom Demiurg.

Drei Prinzipien, bzw. Götter, legen den Marcioniten bei D i o n y s i u s v o n R o m (*τρεῖς μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας* s. S. 335*f), A t h a n a s i u s (s. S 350*f), C y r i l l v o n J e r u s a l e m (s. Katech. 16, 3; aber 6, 16 spricht er nur vom Gegensatz des guten Gottes und des Weltschöpfers, s. S. 351*), G r e g o r v o n N a-

zianz (Korrekt: die beiden Götter des A und NT, jedoch drei φύσεις[1] so daß der ATliche Gott, wie bei Megethius, als der Herr der „mittleren" φύσις erscheint; so wird wohl auch Basilius zu verstehen sein, wenn er auch nur dem Gegensatz des A und NTlichen Gottes bei M. Ausdruck gibt, s. S. 353*), Maruta („einen Guten, einen Bösen und einen Gerechten, den Mittleren zwischen ihnen", s. S. 363* f.) und Abulfaradsch (Korrect: „Aequum, Bonum et Malum, Aequum autem opera sua in Malo, i. e. Materia, exercuisse atque ex eo mundum condidisse", s. S. 387*). Diese Berichte enthalten eine Trübung der Lehre des Stifters und gehen auf verbreitete Schulmeinungen zurück, wenn sie rund drei Götter annehmen und den gerechten Gott für den „Mittleren" erklären. Durch letztere Präzisierung[2] wird das Marcionitische Christentum schwer verwundet oder vielmehr zum Vulgären abgestumpft; denn sobald das Gerechte als das Mittlere erscheint, wie schon bei Megethius, nicht aber als der tiefste Gegensatz zum Guten, ist der Marcionitismus in seiner Eigenart verletzt und dem Gnostizismus und Manichäismus angenähert, mag man auch sonst die Lehre des Meisters in Worten fortgeführt haben[3] In weiten Kreisen der Kirche wird sich diese Verschlechterung wirklich vollzogen haben; denn an Erfindungen der Berichterstatter ist nicht zu denken.

Die Dreiprinzipienlehre des Megethius (Gut, Gerecht, Schlecht) findet sich auch bei dem assyrischen Schüler M.s Prepon (der z. Z. Hippolyts gegen Bardesanes den Marcionitismus verteidigt hat, s. S. 333* f.), hier aber mit der seltsamen und auf den Spruch: „Nur einer ist gut", begründeten Wendung, Christus sei als „der Mittlere", wie ihn Paulus bezeichne, zwar „von der ganzen Natur des Schlechten" frei gewesen, aber auch von der des Guten. Hiernach würde Christus der Sohn des mittleren Gottes sein oder vielmehr der Mittlere selbst. S. darüber unten.

---

1 Dieser Ausdruck auch bei Rhodon in bezug auf die Lehre des Marcionschülers Synerus (s. S. 321* f.).

2 Auch bei Epiphanius c. 6, 8 heißt der Gerechte „der Mittlere".

3 Die Dreigötterlehre (mit dem „Mittleren") und die falsche Zweigötterlehre (der Weltschöpfer als der schlechte Gott) rücken sich sehr nahe, was keines Beweises bedarf.

Daß einige Schüler zu einer Vierprinzipienlehre fortgeschritten sind (Gut, Gerecht, Materie, Schlecht), hören wir von Hippolyt (Ref. X, 19): die Differenzierung der Materie und des schlechten Gottes lag ja nahe, da die Zusammenordnung „der gute Gott, der Schöpfer und die Materie" ungeschickt erscheinen konnte. Derselbe berichtet auch von dem Schwanken, daß einige Marcioniten den Gerechten nur gerecht nennen, andere gerecht und schlecht[1].

Daß die Dreiprinzipienlehre einen gewissen Halt gegenüber dem Manichäismus bot, ist klar; aber dieser Halt drohte zu verschwinden, wenn der gute und der schlechte Gott als Gott des Lichts und der Finsternis unterschieden wurden. Daß dies nicht M.s Meinung war, darüber s. S. 97. 263* f.; aber später haben Marcioniten so gelehrt; das zeigen die Berichte des „F i h r i s t" und S c h a h r a s t a n i s: „Sie behaupten, daß die beiden ewigen Prinzipien das Licht und die Finsternis seien und daß es ein drittes Wesen gebe, welches sich ihnen beigemischt habe". „Sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsternis, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nämlich den gerechten Vermittler, den Verbinder; er sei die Ursache der Vermischung; denn die beiden sich Bekämpfenden und feindlich Gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Licht und über der Finsternis, und diese Welt sei entstanden durch die Verbindung und Vermischung. Es gibt unter ihnen solche, welche sagen, die Vermischung sei nur zwischen der Finsternis und dem Gerechten vor sich gegangen, da er dieser näher stehe, sie sei aber mit ihm vermischt worden, damit sie durch ihn besser gemacht werde und durch seine Vergnügungen ergötzt werde ....; sie sagen aber, wir nehmen den Gerechten nur an, weil das Licht, welches der höchste Gott ist, sich mit dem Satan nicht vermischen kann; wie sollte es auch

1 Nach Hippolyt legt auch Theodoret (S. 369* f.) M. die Vierprinzipienlehre bei; er unterscheidet dabei *πονηρός* und *κακός*, so daß sich die Lehre so gestaltet: *Ὁ ἀγαθὸς καὶ ἄγνωστος, ὁ δίκαιος δημιουργός* (der auch *πονηρός* ist), *ἡ κακὴ ὕλη, ὁ κακός*. — Theodoret erwähnt übrigens einen Marcionschüler Pithon, der sonst nirgends genannt wird, als Schulvorsteher. Vielleicht liegt hier lediglich ein Irrtum vor (Prepon ?).

möglich sein, daß die beiden Gegner, welche von Natur miteinander im Kampf sind und vermöge ihres inneren Wesens voneinander ausgeschlossen sind, sich miteinander vereinigen und vermischen? Es sei also ein Vermittler notwendig, der unter dem Licht und über der Finsternis stehe und mit welchem (durch welchen) die Vermittlung stattfinde" (s. S. 386*). Hier hat die materialistisch-manichäische Grundbetrachtung übel auf den Marcionitismus eingewirkt, und die Beurteilung des mittleren Prinzips, des Marcionitischen Demiurgs, wird nun eine total andere, mehr oder weniger günstige; dadurch wird aber die ganze Lehre M.s verdorben. Dieser Marcionitismus ist nichts anderes als ein gemilderter Manichäismus und mag als solcher eine gewisse Anziehungskraft besessen haben.

Vom Verfasser der pseudoaugustinischen Quästionen (siehe S. 389*) hören wir die Kunde, daß nach M. der Satan die Welt und auch den Leib des Menschen geschaffen habe, die Seele aber „errore quodam" gefallen und so in diese Welt der Finsternis geraten sei. Auch hier liegt gnostisch-manichäischer Einfluß vor, wenn der Bericht glaubwürdig ist. Andrerseits berichtet Theodoret (s. S. 371*), daß nach der Lehre der Marcioniten die Schlange besser sei als der Weltschöpfer, weil dieser das Essen vom Baum der Erkenntnis verboten, die Schlange aber dazu aufgefordert habe. So hat M. sicher nicht gelehrt; aber es ist vielleicht keine Erfindung Theodorets, da er berichtet, daß einige Marcioniten Schlangenverehrer seien und er selbst bei ihnen eine eherne Schlange in einem Kasten gefunden habe, die bei ihren Mysterien gebraucht werde. Möglich, daß hier Ophitismus eingewirkt hat; aber man tut besser, diese Erzählung beiseite zu legen.

Die Marcionitische Prinzipienlehre und Kosmologie, wie sie Esnik schildert, sind noch wesentlich genuin (der gute Gott, der Weltschöpfer, die Materie; der Mensch ein Produkt des Weltschöpfers mit Hilfe der Materie), und der Charakter des Weltschöpfers, wie ihn M. gezeichnet hat, ist festgehalten; aber die Ausspinnung der Kosmologie, der Vertrag zwischen dem Weltschöpfer und der Materie, der Betrug des Weltschöpfers ihr gegenüber und ihre Rache sind späteren Ursprungs; denn niemand, der die Antithesen gelesen, hat diese Erzählungen gekannt, und der Biblizist M. hätte sie abgelehnt (s. S. 374* f). Immerhin aber beweist die Esnik'sche Darstellung hier und in ihrer Fort-

setzung (Erlösungslehre), daß es in bezug auf die Prinzipienlehre noch eine dem Stifter treue Gruppe unter den Marcioniten im 5. Jahrhundert gegeben hat[1].

In bezug auf die Christologie finden sich in der Geschichte der Sekte ein paar merkwürdige Theorien. Wenn oben (S. 167) mitgeteilt worden ist, daß der assyrische Marcionit Prepon nach Hippolyt gelehrt habe, Christus gehöre weder zu dem guten noch zu dem schlechten Prinzip, sondern sei der Mittlere, da ja Gott allein gut sei und Paulus Christus als „den Mittleren" bezeichne, so kann man zunächst geneigt sein, hier einen bösen Irrtum Hippolyts anzunehmen, der den gerechten Gott als den *μέσος* und Christus als den *μέσος* (aber in ganz anderem Sinn) identifiziert habe. Allein das scheint nicht der Fall zu sein, denn Epiphanius c. 14 (s. S. 365* f.) berichtet, einige Marcioniten sagen, Christus sei der Sohn des schlechten Gottes, andere des gerechten; er habe, da er barmherziger und gut war, seinen eigenen Vater verlassen, sei zu dem oberen Gott aufgestiegen, habe ihm angehangen und sei von diesem zur Erlösung in die Welt gesandt worden und *πρὸς ἀντιδικίαν τοῦ ἰδίου πατρὸς καταλῦσαι τὰ πάντα ὅσα ὁ κατὰ φύσιν πατὴρ αὐτοῦ ἐνομοθέτει* (sei dieser der gerechte Gesetzesgott, sei er der schlechte Gott). Hiernach darf man nicht mehr behaupten, daß Hippolyt einen Irrtum begangen habe; vielmehr muß man glauben, daß es im Marcionitismus — sonderbar genug — ziemlich frühe schon Lehren gab, nach denen Christus von Hause aus nicht zum oberen guten Gott gehörte. Hier kommt auch der Bericht im „Fihrist" in Betracht. Er sagt, die Marcioniten seien verschiedener Meinung darüber, was das dritte Wesen sei; „Einige sagen, daß es das Leben d. i. Isa (Jesus) sei, andere behaupten, daß Isa der Gesandte dieses dritten Wesens sei, der die Dinge auf dessen Befehl und vermittelst dessen Macht geschaffen habe"[2]. Diese drei Mit-

---

1 Wie bei Megethius tritt bei den Marcioniten Esniks das Interesse für die Juden hinter das für alle Menschen in bezug auf Schöpfung und Erlösung zurück.

2 Bei Schahrastani ist Christus Sohn und Gesandter des Lichtgottes. Er stellt ihn nicht zum mittleren Prinzip, welches die Vermischung von Gut und Schlecht ermöglicht: „Das Licht hat einen Christus-Geist in die vermischte Welt gesandt, das ist der Geist und sein Sohn".

teilungen machen nicht den Eindruck, als stammten sie aus einem Motiv; leider sind sie sämtlich zu abgerissen und kurz, um sichere Schlüsse zuzulassen. Prepon und der „Fihrist" gehören wohl zusammen. Schon Prepon scheint den Dualismus so streng gefaßt zu haben, daß er ein drittes Prinzip brauchte, aus welchem er Schöpfung und Erlösung dieser Welt ableitete [1], und ähnliches mögen gewisse Marcioniten gelehrt haben, von denen im „Fihrist" berichtet ist. Daß damit der ganze Marcionitismus umgestoßen wurde, liegt auf der Hand. Die Marcioniten aber, von denen Epiphanius gehört hat, sind vielleicht adoptianisch beeinflußt gewesen und wollten Christus dadurch noch besonders ehren, daß sie eine sittliche Großtat von ihm aussagten. Auch dieses Theologumenon ist freilich antimarcionitisch. Wieder steht es bei Esnik so, daß die Marcioniten, auf die sich sein Bericht bezieht, auch in der Christologie die Lehre des Meisters streng festgehalten haben; nur ausgesponnen haben sie sie, namentlich bei der Erzählung von dem Tode Christi und seinem Effekt gegenüber dem Weltschöpfer: nach der Auferstehung und Himmelfahrt steigt Jesus zum zweiten Mal, in der Gestalt seiner Gottheit herab zum Weltschöpfer und hält mit ihm Gericht wegen seines Todes. Jetzt erst erkennt dieser, daß ein anderer Gott außer ihm da ist; Jesus legt das eigene Gesetz des Weltschöpfers der Verhandlung zugrunde. Weil er selbst geschrieben hat, daß der sterben soll, der das Blut des Gerechten vergießt, muß er sich auf Tod und Leben in die Hände Jesu geben, der zu ihm spricht: „Ich bin mit Recht gerechter als du und habe deinen Geschöpfen große Wohltaten erwiesen". Jetzt bat der Weltschöpfer um sein Leben und sprach: „Dafür daß ich gesündigt und dich unwissend getötet habe, weil ich nicht wußte, daß du Gott seist, dafür gebe ich dir zur Genugtuung alle jene, welche an dich glauben werden". Auf dieses Anerbieten ging Jesus ein [2]. Das hat nicht M. erzählt; aber der Geist des Berichts verstößt nicht gegen seine Lehre. —

---

1 Bei der Erlösung muß aber der gute Gott doch mitgewirkt haben.

2 Jesus verzichtet also auf sein Recht, den Weltschöpfer zu töten und ihm seine Kinder zu nehmen, und zahlt einen Preis. Auch darin soll man erkennen, daß der gute Gott sich nicht nach dem Grundsatz richtet: „Auge um Auge, Zahn um Zahn".

Sieht man von Apelles ab, dessen eigentümliche Bedeutung besonders dargestellt werden muß, so hat die Marcionitische Kirche nach M. nur ein Schulhaupt besessen, das als Schriftsteller auftrat und dem Meister treu blieb, aber so bedeutend war, daß die Häreseologen ihm einen besonderen Platz nach dem Vorgang Tertullians, Hippolyts und Origenes' eingeräumt haben — das war Lukanus. Es ist freilich nur sehr wenig, was wir von ihm wissen. Er scheint im Abendland seine Schule geleitet zu haben (Rom?) und hat, sich mit Aristoteles beschäftigend [1], festgestellt, daß es über der Seele noch ein höheres Element im Menschen gebe, und dieses könne allein der Auferstehung teilhaftig werden [2]. Er hat die textkritische Arbeit des Meisters fortgesetzt und seine Schüler zu ihr angeleitet, und er hat nach dem Bericht des Epiphanius (Hippolyt) als Anhänger der Dreiprinzipienlehre den Schriftbeweis gegen den Schöpfergott ausgebaut. Auch als strenger Verfechter der Marcionitischen Askese ist er aufgetreten. Man hat den Eindruck, daß er nach dem Tode M.s der bedeutendste Marcionit gewesen ist (s. S. 401*f).

Einen bedeutenden Einblick in die Geschichte der Kirche nach dem Tode M.'s (aber noch im 2. Jahrh.) haben wir erst in der letzten Zeit durch zwei Entdeckungen erhalten — durch die Entdeckung von de Bruyne und Corssen, daß die seit alters weit verbreiteten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen Marcionitischen Ursprungs sind, und durch den von mir geführten Nachweis, daß der in den Bibelhandschriften des Abendlandes weit verbreitete falsche Laodizenerbrief eine Marcionitische Fälschung ist (s. Beilage III). Jene Prologe, die Inhalt und Absicht der Paulusbriefe lediglich nach dem Gesichtspunkt des Kampfes Pauli mit den Judaisten bestimmen, zeigen, wie streng sich die Marcionitische Kirche an das Hauptinteresse ihres Meisters gebunden wußte; dieser gefälschte Brief, der mit dem Geist der Prologe aufs engste verwandt ist, zeigt aber, daß man auch zu Fälschungen geschritten ist, die der Meister sicher weit von sich

---

1 Das war allerdings nicht im Sinne des Meisters.

2 Tert., De resurr. 2: „Viderit unus aliqui Lucanus, nec huic quidem substantiae (scil. der Seele) parcens, quam secundum Aristotelem dissolvens aliud quid pro ea subicit, tertium quiddam resurrecturus, neque anima neque caro, i. e. non homo, sed ursus forsitan, qua Lucanus".

gewiesen hätte. Auch kann man leider nicht einen einzelnen Marcioniten für die Fälschung verantwortlich machen; denn — abgesehen davon, daß wir noch von einer zweiten Fälschung hören, einem gefälschten Alexandrinerbrief des Paulus — sie hätte sich nicht so weit verbreiten können, wenn nicht eine propagandistische Autorität hinter ihr gestanden hätte. Andrerseits aber ist wichtig, daß keiner unserer Berichterstatter eine Marcionitische Bibel mit dem gefälschten Brief gekannt hat, weder Tertullian, noch Origenes, noch Epiphanius usw. Er scheint ein Exportartikel gewesen zu sein und, paradox genug, stärker in den katholischen „Apostolos" eingedrungen zu sein als in den Marcionitischen. Daß aber überhaupt diese Marcionitischen Stücke so häufig in die katholische Bibel gedrungen sind, ist ein Beweis dafür, daß (1) die Verbreitung katholischer Exemplare der Paulusbriefe im 2. Jahrhundert noch beschränkt gewesen sein muß, und daß (2) in eben diesem Jahrhundert uns undurchsichtige Einflußmöglichkeiten der Kirche M.'s auf die katholischen Kirchen bestanden haben. Dies bestätigt sich auch, wenn man auf die Geschichte des Textes blickt.

An dem Text Marcions ist von den Marcioniten fort und fort geändert worden; denn der Meister hatte das nicht untersagt, ja vielleicht dazu ermuntert (s. S. 43 f). Nicht nur der gebildete Schüler Lukanus hat geändert, sondern auch namenlose Korrektoren, wie direkt bezeugt ist (Tert. IV, 5: „Quotidie reformant evangelium, prout a nobis quotidie revincuntur"; Celsus bei Orig. II, 27; Origenes selbst; Ephraem, Lied 24, 1). Beispiele fehlen nicht; s. Adamant., Dial., II, 25 (hiernach haben spätere Marcioniten in I Kor. 15, 38 πνεῦμα für σῶμα eingesetzt); Esnik, S. 378* (hier ist in I Kor. 15, 25 θῇ in das Passiv verwandelt worden); vor allem vgl. man die verschiedenen Textüberlieferungen bei Tert. und Epiphanius, die mindestens z. T. auf spätere Marcionitische Korrekturen zurückgehen. Aber es sind auch aus andern NTlichen Büchern Zusätze zur Bibel gemacht worden. Johanneische Stellen werden vom Marcioniten Markus (Dial. II, 16 u. 20: Joh. 13, 34 u. 15, 19) zitiert; nach Isidor von Pelusium (s. S. 369*) war das Wort: „Ich bin gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen", in das Evangelium eingerückt. Nach Epiphanius (haer. 42, 3) muß man annehmen, daß Mark. 10, 37 f. (bzw. die Matthäusparallele) in einem

Marcionitischen Evangelienexemplar gestanden hat, und das ist auch nach Origenes wahrscheinlich (s. S. 252*). Ephraem scheint Matth. 23, 8 bei den Marcioniten gelesen zu haben (s. S. 359*), und vielleicht haben syrische Marcioniten die Taufe Jesu durch Johannes wieder aufgenommen (S. 357*). Bei einigen Marcioniten wurden auch die Pastoralbriefe gelesen, wie die Prologe beweisen und wie aus einer Stelle bei Chrysostomus hervorgeht (S. 368*): ,,Die Marcioniten folgern aus den Worten: δῴη ὁ κύριος παρὰ κυρίου, daß es zwei Herren gebe". (Ist das wirklich Marcionitisch, so liegt dieser Erklärung eine Auffassung vom Verhältnis der beiden Götter zugrunde, die nicht mehr die echte ist.) Auch Erklärungen nicht M.s, sondern späterer Marcioniten zum Evangelium lassen sich erkennen; so mag die eine der beiden verschiedenen Auslegungen zu dem Befehl Jesu, sich den Priestern zu zeigen (Luk. 5, 14 u. 17, 14; s. Tert. IV, 9. 35), eine spätere sein; so unterscheidet Tert. zu Luk. 6, 24 zwei Auslegungen, die eine (genuin Marcionitische), welche das ,,Vae" nicht als ,,maledictio", sondern als ,,admonitio" faßt, und die andere, nach welcher Christus hier davon spricht, was der Demiurg tun wird (Tert. IV, 15: ,,,Alii adgnoscunt quidem verbum maledictionis, sed volunt Christum sic ,Vae' pronuntiasse, non quasi ex sententia sua proprie, sed quod ,Vae' a creatore sit et voluerit illis asperitatem creatoris opponere"). Möglich ist auch, daß ihm IV, 30 zu Luk. 13, 19 zwei Auslegungen vorgelegen haben. In den Dialogen des Adamantius finden sich zahlreiche Auslegungen, die wahrscheinlich nicht von M. selbst, sondern von späteren Marcioniten herrühren; aber wenn sie gut Marcionitisch sind, hat es kein Interesse, die wenig aussichtsvolle Aufspürung von Kriterien der Unterscheidung zu versuchen.

Was uns sonst noch aus der späteren Geschichte der Marcionitischen Kirche in bezug auf ihre Schriften und ihren Glauben bekannt ist, ist wenig genug. Undurchsichtig sind uns ihre Beziehungen zu anderen Sekten, wenn wir auch ein paar halbe Nachrichten vom Muratorischen Fragment an besitzen und wissen, daß die ,,Antithesen" auch außerhalb der Kirche M.s von solchen gelesen worden sind, die sich vom AT befreit hatten; besonders der Manichäismus hat sie für seine Zwecke verwertet, ferner Patricius u. a. Ob die heidnische Polemik von ihnen Gebrauch gemacht hat (Porphyrius), ist so ungewiß, wie umge-

kehrt das Verhältnis der ,,Antithesen" zur jüdischen antichristlichen Polemik; doch ist in beiden Fällen Abhängigkeit wahrscheinlich.

Wie ernst es in dieser Kirche auch noch im 5. Jahrhundert mit der dem Schöpfer trotzenden Askese gehalten worden ist, zeigt eine Anekdote bei Theodoret (s. S. 371*). Er erzählt, er habe einen 90 jährigen Marcioniten gekannt, der sich am Morgen stets mit seinem Speichel gewaschen habe, um, wie er erklärte, nichts mit den Produkten des Schöpfers, also auch nichts mit dem Wasser, zu tun zu haben; er würde am liebsten auch Speise und Trank usw. vermeiden, aber leider könne man ohne diese Dinge nicht leben und auch die Mysterien nicht vollziehen.

Die Mysterien anlangend, so behauptet Esnik (s. S. 377*), daß die nähere Darlegung der Art der Erlösung (Erkaufung durch den Tod Christi als Preis) in der Marcionitischen Kirche geheimgehalten und nicht allen — und auch diesen nur mündlich — überliefert werde; zwar daß wir durch eine Erkaufung erlöst seien, werde mündlich allen mitgeteilt, aber ,,wie und wodurch Christus erkauft habe, das wissen nicht alle". Ist diese Nachricht, die durch kein zweites Zeugnis gestützt wird, zuverlässig? Wenn sie es ist, so ist die ursprüngliche Offenheit, durch die sich die Marcionitische Kirche einst ausgezeichnet hat (s. S. 146 f), hier eingeschränkt worden. Möglich ist das; äußere oder innere Einflüsse können maßgebend gewesen sein, und Esnik ist ein zuverlässiger Zeuge [1].

Von der Taufe behauptet Epiphanius, M. habe ihre Wiederholung zugelassen (haer. 42, 3), sogar über dreimal (,,so habe ich von vielen gehört"). Da Esnik, der dasselbe sagt, hier von Epiphanius abhängig ist, so ist dieser der einzige Zeuge. Nun aber berichtet Esnik dort, wo er auf Grund eigener Kenntnisse erzählt (s. S. 379*): ,,Die Marcioniten lügen dem (Tauf)gelübde; denn weil sie der Begehrlichkeit nicht widerstehen, unterwerfen sie (die Sünder) wieder einer Buße . . . die wahrhaft Gläubigen (die Katholiken) sind nicht wie jene, die da großsprechen, daß ,wir von der Taufe an verlobt werden zur Enthaltung vom Fleisch-

1 Von Epiphanius gilt nicht dasselbe; wenn er und nur er (haer. 42,4) behauptet, M. lehre die Seelenwanderung, so ist das an sich unwahrscheinlich und wird durch Clemens widerlegt (s. S. 365*).

essen und von der Ehe', und dann das Gelübde lösen und in die Buße eintreten". Da der Biblizist M. unmöglich eine wiederholte Taufe zugelassen haben kann, da sich Epiphanius, der einzige Zeuge, nur auf Hören-Sagen beruft und da endlich Esnik von einer Buße bei den Marcioniten spricht, durch die die Restitutio erlangt werden kann, so haben die Gewährsmänner des Epiphanius sich höchstwahrscheinlich getäuscht oder gehässig berichtet. Jene Marcioniten haben die Buße als wiederholte Taufe betrachtet und da sie auf sie Luk. 12, 50 und Mark. 10, 38 anwendeten („die neue Taufe"), so war das Mißverständnis bzw. die Verleumdnng sehr naheliegend, die Marcioniten ließen die Wiederholung der Taufe zu [1]. Aber das geht allerdings aus den Berichten des Epiphanius und Esnik hervor, daß auch die Marcioniten Wasser in ihren Wein haben gießen und eine Bußmöglichkeit für a l l e Sünden haben einführen müssen, die sich mit der späteren katholischen deckte und schwerlich im Sinne des Meisters gewesen ist. Auch das katholische Bußsakrament ist nichts anderes als eine Wiederholung der Taufe.

Noch eine angebliche Singularität ist überliefert. Tertullian (V, 10) bemerkt zu I Kor. 15, 29 (Taufe für Verstorbene): „Noli apostolum novum statim auctorem aut confirmatorem denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi, qui vane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent". Hieraus kann man nichts für einen besonderen Marcionitischen Brauch schließen, sondern M. hat zu der Stelle lediglich bemerkt, daß, da im Evangelium nichts von einer Taufe für Verstorbene stehe, die Anerkennung dieses Brauchs durch Paulus seine gesetzgeberische Würde in der Kirche dartue. Auch aus Tert., de carne 48 läßt sich für M. nichts erschließen. Chrysostomus aber berichtet zu I Kor. 15, 29, daß, wenn ein Katechumen bei den Marcioniten gestorben sei, er gefragt würde, ob er die Taufe begehre; die bejahende Antwort erteile dann ein unter das Bett gekrochener Bruder und nun werde die Taufe vollzogen (s. S. 367*f.). Diese von Esnik bestätigte Mitteilung (s. S. 380*); ob von Chrysostomus abhängig?) zeigt lediglich, daß sich in der

---

1 Zu vgl. ist die gehässige dunkle Andeutung Hippolyts (Refut. IX, 12 fin.) in bezug auf die römische Gemeinde unter dem Episkopat des Kallist: *Ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.*

Marcionitischen Kirche ein Brauch des apostolischen Zeitalters länger erhalten hat als in der katholischen, bietet also nichts Besonderes [1].

3. Apelles und seine Sekte [2].

Apelles wurde von Marcion als Schüler gewonnen (vermutlich in Rom); er verließ ihn (De praescr. 30: „ab oculis sanctissimi magistri secessit") und ging nach Alexandrien [3], von wo er als selbständiger Lehrer, der sich von seinem Meister getrennt hatte, zurückkehrte. Da er jetzt den Dualismus M.s verwarf und die Monarchie Gottes sowie die Präexistenz der Seelen lehrte, so ist es wahrscheinlich, daß die theologische Spekulation in Alexandrien, der die Lehrer des Clemens und Origenes gehuldigt haben, auf ihn Einfluß gewonnen hatte. In Rom gründete er eine Schule außerhalb der Marcionitischen Kirche. Zu ihr gehörte eine ekstatische Jungfrau Philumene [4], eine Prophetin, mit der er wie ein

---

1 Der Brauch, der für das frühe Eindringen der Mysterienmagie in die Gemeinden besonders charakteristisch ist (doch ist nicht zu übersehen, daß die katholischen sich schon bald von ihm wieder befreit haben müssen), ist auch für Montanisten (Filastr., haer. 49) und Cerinthianer (Epiph., haer. 28, 6) überliefert: Dort heißt es: „Hi mortuos baptizant", hier: *καί τι παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ᾽ αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ᾽ αὐτῶν, εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστάντας αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφότας.*

2 S. die vollständigen Belege in Beilage VIII, ferner meine Dissertation: De Apellis gnosi Monarchica, 1874 (sie ist durch die neue Darstellung antiquiert) und meine Abhandlung (in den „Geschichtlichen Studien, Albert Hauck dargebracht", 1916): Rhodon und Apelles, die ich z. T. hier wiedergebe.

3 Daß eine Fleischessünde dabei im Spiele war, berichtet nur Tertullian, während die Römer Rhodon und Hippolyt davon nichts wissen; umgekehrt berichtet Hippolyt die Fleischessünde von Marcion, und Tertullian schweigt (s. o. S. 23). Ist sie nicht für Apelles ebenso gehässig erfunden wie für Marcion?

4 „Postea immane prostibulum", behauptet Tert., was ihm niemand glauben wird. Was uns von ihr bekannt ist, geht auf Rhodon und Tertullian zurück. Als Hippolyt sein Syntagma schrieb, wußte er noch nichts von ihr (daher weiß auch Epiphanius nichts); in der Refutatio kennt er sie und ihre Phaneroseis aber, weil er unterdessen Tertullians uns verlorene Schrift adv. Apelleiacos gelesen hat. Diese hat auch Pseudoter-

hingebender Adept zusammenarbeitete, indem er ihr seine Gedanken vortrug und ihre Offenbarungen und Weissagungen entgegennahm. Auf Grund dieser schrieb er das verlorene Werk „Phaneroseis“ [1]. Ein klares Bild von dieser Frau läßt sich nicht gewinnen, die einen so hochgebildeten Mann wie Apelles zu fesseln verstand, von ihren Visionen erzählte, in denen ihr ein Jüngling erschien, der sich selbst bald als Christus, bald als Paulus bezeichnete, und die wie ein Orakel Antworten erteilte, die A. dann den Fragenden weitergab. Auch Wunder soll sie getan und sich ausschließlich von einem großen Brote genährt haben, das sie (täglich) in eine Flasche mit ganz dünnem Hals unversehrt praktizierte und mit den Fingerspitzen unversehrt herauszog [2].

Mit der romantisch-religiösen Betätigung verband Apelles im Verein mit dieser Frau eine kritisch-theologische. Sein ehemaliger Meister hatte „Antithesen“ geschrieben und in ihnen den religiösen Unwert des AT nachgewiesen (es dabei aber für ein durchweg glaubwürdiges Buch haltend); Apelles verfaßte ein großes Werk von mindestens 38 Bänden, dem er den Titel

---

tullian kennen gelernt und seine Notiz über Philumene ihr entnommen. De praescr. 6 führt Tert. die Häresie des Apelles geradezu auf Philumene zurück.

1 Alles, was Tert. über die Lehre des A. berichtet, scheint aus diesem Werk genommen zu sein, sowie das oben im Text folgende. Nach Pseudotert., der sicher den Tert. ausgeschrieben hat, scheinen die „Phaneroseis“ kanonisches Ansehen in der Sekte genossen zu haben; der Ausdruck „privatae, sed extraordinariae lectiones“ ist etwas dunkel.

2 Dies alles nach dem in einer Augustin-Handschrift zufällig erhaltenen Fragment aus Tertullians Schrift adv. Apelleiacos. Daß in Visionen die himmlischen Erscheinungen (Tert., De praesc. 6 [ein dämonischer Engel soll sie bewirkt haben] etc.; hiernach Hieron. zu Gal. 1, 8) als „pueri“ auftreten, ist auch sonst bezeugt. Wenn sich hier der Jüngling bald als Christus, bald als Paulus bezeichnet hat, so erkennt man noch die Sphäre Marcions. Der h. Thekla erschien Christus in der Gestalt des Paulus, was sich aus ihrem Verhältnis zu Paulus erklärt. Zum Mirakel s. den Aufsatz von Buchholtz „Das okkulte Berlin“ („Berliner Zeitung am Mittag“, 3. Juni 1920). In einer spiritistischen Sitzung erzählt hier ein Teilnehmer: „Neulich gelangte von mir ein Salzfaß in eine dünnhalsige Flasche“. — In dem Brot darf man wohl das geweihte Brot erkennen, von dem die Prophetin ausschließlich gelebt hat.

„Syllogismen" gab und in welchem er die Fabeleien und Widersprüche, kurz die Unglaubwürdigkeit und dazu den dem Christentum fremden Geist des Gesetzes und der Propheten dartat. Die Reste dieses Werkes zeigen, daß er dabei mit keckem Rationalismus verfuhr [1]. Gegen seinen Lehrer, obgleich er ihm in der Hauptsache doch treu blieb, nahm er kein Blatt vor den Mund: „M. lügt", schrieb er, „wenn er von (mehreren) Prinzipien spricht" [2].

In Rom und von Rom aus hat Apelles eine sehr erfolgreiche Wirksamkeit ausgeübt. Zwar hat Irenäus noch nicht von ihr Notiz genommen (auch Clemens nicht); aber schon in der frühen Schrift Tert.s „De praescr. haer." erscheint die Sekte des Apelles neben denen Marcions und Valentins als die bedeutendste häretische [3]. Diese Trias, die sich öfters bei Tert. findet, stellt auch Origenes an vielen Stellen zum Zweck der Polemik zusammen neben der anderen „Marcion, Valentin, Basilides" oder schiebt beide ineinander — ein Beweis, daß die Secte des A.[4] in Palästina und sonst in orientalischen Gebieten [5] Wurzeln geschlagen hatte

---

1 Rhodon spricht von mehreren Schriften blasphemischen Inhalts, die mit großem Fleiß zur Widerlegung des AT von Apelles verfaßt worden seien. Origenes und Tertullian (in der verlorenen Schrift gegen A.) haben die Syllogismen gekannt und sich mit ihnen eingehend auseinandergesetzt; den Titel nennt nur Pseudotert. (nach Tertullian). Epiphanius hat außer dem Syntagma Hippolyts (der hier und in der Refutatio eine Bekenntnisschrift des Apelles [oder eine ältere Gegenschrift? Rhodon?] zur Hand gehabt hat) zwar nicht die Syllogismen, wohl aber eine Schrift des Apelles (vielleicht dieselbe wie Hippolyt) direkt oder indirekt benutzt. Eine Schrift des Apelles hat auch Anthimus gekannt.

2 S. bei Anthimus, Beilage S. 419*, vgl. Apelles bei Epiph., Haer. 44, 1: *πεπλάνηται Μαρκίων*.

3 Die vier großen Spezialschriften Tert.s richten sich gegen Marcion, Apelles, Valentin und Hermogenes; in der Schrift de carne Christi werden fast ausschließlich die drei erstgenannten bekämpft; sie werden de praescr. 37 als die „insigniores et frequentiores" von den anderen Häresien unterschieden.

4 Ob die von A. gestiftete Gemeinschaft eine förmliche Kirche war wie die M.s, von der sie sich streng geschieden hatte, oder eine Schulsekte, ist nicht sicher auszumachen. Ihre kurze Lebensdauer spricht für letzteres. Epiph., Haer. 44, 1: *σχολή*.

5 Ob auch in Aegypten, ist nicht gewiß, da Origenes erst in seinen späteren Werken auf Apelles eingeht.

und mit den bedeutendsten Häresien rivalisierte. Doch war ihr ein sehr viel kürzeres Leben beschieden als der Kirche Marcions. Wir haben keine Gewähr, daß sie sich nach dem Zeitalter des Origenes, der ihr unermüdlicher Gegner gewesen — er hat auch Reisen unternommen, um sie in verschiedenen Städten in Vorträgen zu bekämpfen [1] — noch lange erhalten hat. Das Urteil Firmilians, A. habe der Blasphemie des M. beigestimmt, dazu aber vieles dem Glauben und der Wahrheit noch Feindseligere hinzugefügt [2], war wohl trotz der Einprinzipienlehre des Apelles in der Kirche allgemein und hat zu besonders heftigem Kampf gegen den Ketzer angespornt, der das AT in Märchen und Fabeln auflöste.

Wie uns von Marcion und den Marcioniten Dispute mit Katholiken überliefert sind, so auch von Apelles. Hippolyt im Syntagma berichtet, Apelles habe in einer Unterredung über den Glauben geäußert: „Ich brauche nicht von Marcion zu lernen, um mit ihm zwei gleichewige Prinzipien zu behaupten; ich verkündige ein Prinzip". Wichtiger ist das Religionsgespräch, das Rhodon mit dem schon im Greisenalter stehenden Apelles [3] geführt hat [4], ja es ist das bedeutendste Religionsgespräch, welches wir aus der ältesten Kirchengeschichte überhaupt besitzen. Es wird gegen Ende der Regierung Marc Aurels stattgefunden haben:

„Der greise Apelles" — schreibt Rhodon — „ließ sich mit uns in ein Gespräch ein [5] und wurde dabei überführt, daß er in vielen Stücken Schlimmes behaupte. Daher sagte er auch, man dürfe schlechterdings nicht die Lehre (jemandes) untersuchen, sondern jedermann solle in dem Glauben bleiben, wie er ihn einmal angenommen habe; denn, so behauptete er, erlöst würden die, welche auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung gesetzt haben (σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυ-

[1] S. Beilage S. 418*.

[2] S. Beilage, S. 419*.

[3] „Der sich auf seinen (strengen) Lebenswandel und sein Alter etwas zugut tut", schreibt Rhodon bissig.

[4] Es ist möglich, daß Hippolyt eben dieses Gespräch meint; denn in beiden hat sich A. kurz und klar zur Einprinzipienlehre bekannt.

[5] Apelles also hat die Initiative ergriffen.

ρωμένον ἠλπικότας) ‚wenn sie nur in guten Werken erfunden würden. Als das undeutlichste Objekt aber von allem wurde von ihm, wie wir schon bemerkt haben [1], immer wieder die Lehre von Gott bezeichnet (*τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογματίζετο αὐτῷ πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ θεοῦ*) denn er sagte wiederholt ‚ein Prinzip', wie auch unsere Lehre lautet."

Eusebius fährt in seinem Exzerpt also fort: Nachdem Rhodon hierauf des Apelles ganze Lehrmeinung dargelegt, fügt er folgendes hinzu:

„Als ich aber zu ihm sagte: ‚Woher hast du den hier nötigen Beweis oder wie kannst du ein Prinzip behaupten? Sag es uns!', entgegnete er, daß die Weissagungen sich selbst widerlegen, weil sie schlechterdings nichts Wahres gesagt haben; denn sie sind unstimmig und lügenhaft und mit sich selbst im Streit; wie aber ein Prinzip sei — so erklärte er wiederholt — das wisse er nicht, sondern werde dazu nur getrieben (*τὸ δὲ πῶς ἐστιν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον*). Als ich ihn darauf beschwor, die Wahrheit zu sagen [2], schwur er, daß er mit voller Aufrichtigkeit rede, er wisse nicht, wie ein ungezeugter Gott sei (*μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγέννητος θεός*), aber er glaube es. Ich aber gab ihm unter Lachen meine Verachtung kund, daß er ein Lehrer zu sein behaupte, aber das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wisse."

Rhodon stellt das Ergebnis so dar, als seien die letzten Aussagen des Häretikers, nämlich die, auf welche sich leider die Wiedergabe Eusebs beschränkt hat, ein Ausfluß der Verzweiflung des in die Enge getriebenen alten Mannes, und Euseb verstand sie ebenso und hat die Worte angeführt, um Apelles bloßzustellen. Aber es ist nicht der einzige Fall in seiner „Kirchengeschichte", in welchem er durch seine Zitate eine ganz andere Wirkung bei der Nachwelt erzielt hat, als er beabsichtigte. Die Worte sind auch keineswegs aus einer augenblicklichen Verlegenheit entsprungen — dazu sind sie viel zu gewichtig —, sondern

---

1 Das muß in einem früheren Abschnitt geschehen sein, den Eusebius nicht exzerpiert hat.

2 Rhodon argwöhnte wohl, Apelles habe eine Geheimlehre, die er nicht enthüllen wolle (wie die Valentinianer und andere Gnostiker).

stellen die wohlerwogene Überzeugung des Apelles, ja ihren Kern und Stern dar. Nur das ist nicht sofort deutlich, ob sie als Resignation zu verstehen sind oder ob erst Rhodon den resignierten Ton hineingebracht hat, und auch die Frage bleibt offen, ob Apelles sich als Lehrer immer so ausgesprochen hat oder erst als Greis.

In dem Satze: „Das Heil ist denen gewiß, die auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung gesetzt haben, wenn sie nur in guten Werken erfunden werden", hat sich A. zum paulinischen Christentum, wie sein ehemaliger Meister Marcion, unzweideutig bekannt — auch in der Formulierung, wie das absolute „*ὁ ἐσταυρωμένος*" beweist [1], das sonst m. W. in der ganzen nachapostolischen Literatur nicht vorkommt und dem Gedanken eine besondere Wucht verleiht. Wie in einer Devise ist das Wesen des Christentums hier zusammengefaßt[2].

Aber erst aus dem folgenden Gedanken erkennt man, welche über Paulus hinausgehende Tragweite dieses Bekenntnis bei Apelles hat. Nach Paulus ist *ἠλπικέναι εἰς Χριστόν* und *πιστεύειν εἰς ἕνα θεόν* gleich wesentlich, gleich notwendig und unzertrennbar; er hätte sich gar nicht vorstellen können, daß jemand diese Verbindung zerreißen könne; anders Apelles. Schlechthin notwendig zum Heil ist nach ihm vielmehr n u r die Hoffnung auf den Gekreuzigten, d. h. auf die im Kreuzestod sich darstellende Gottestat der Erlösung [3]. Diese Glaubenshoffnung ist zwar bei ihm selbst mit der Annahme nur e i n e s Prinzips, des *ἑνὸς ἀγεννήτου θεοῦ*, verbunden [4]; aber er weiß,

---

1 Röm. 8, 24 (*τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*), I Kor. 1, 23; 2, 2; 15, 19 (*ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ*; II Kor. 1, 10 (*εἰς ὃν ἠλπίκαμεν*). Auch das *εὑρίσκεσθαι ἐν* ist paulinisch (Phil. 3, 9), und Paulus hätte auch den Satz: *μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις εὑρίσκωνται* schreiben können (s. II Kor. 5, 10 und sogar Gal.); denn es ist nicht anzunehmen, daß Apelles ihn als gleichwertig zu *ἐλπίζειν εἰς τὸν ἐσταυρωμένον* gemeint hat.

2 Vgl. auch den Satz des Apelles bei Hippolyt, Refut. VII, 38: (*Χριστὸς* bei seinem Aufstieg zum Vater) *καταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τ ο ῖ ς πιστεύουσι.* Das „*σπέρμα*" erinnert an I Joh. 3, 9. M. hätte sich nicht so ausdrücken können.

3 Auch dies ist M.s Meinung; denn er rückt den guten Gott und Christus bis zur Identität zusammen.

4 Die von A. selbst gebotene Paraphrasierung des Begriffs *μία ἀρχή* = *εἷς ἀγένητος* oder *ἀγέννητος θεός* ist zu beachten (in den alt-

daß andere Christen darüber anders denken und das stört ihn nicht, vielmehr meint er, daß wo jene Hoffnung auf den Gekreuzigten (samt dem heiligen Leben) sich findet, man jeden in bezug auf das Gottesproblem bei dem Glauben lassen solle, den er einmal angenommen hat [1]. Selbst die Frage, wie viele ewige Prinzipien es gibt, entscheidet nach A. nicht über den Christenstand; denn der Gekreuzigte allein ist das A und das O [2]. Die ganze „theoretische" Theologie wird hier aus der christlichen Religion einfach ausgewiesen und jedes „*ἐξετάζειν τὸν λόγον*" kategorisch verboten. Die christliche Religion ist sichere Hoffnung und hat es einzig mit dem Heil und dem gekreuzigten Erlöser zu tun. So verkündete dieser Christ im Zeitalter des Platonismus und des alles beherrschenden religiösen Intellektualismus!

Wie rechtfertigt A. aber seine Haltung in bezug auf die theoretische Theologie? Durch zwei in sich verbundene Urteile, ein negatives und ein positives. Das erstere lautet: *Τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ θεοῦ* ist von allen Problemen das dunkelste [3], ja es gibt überhaupt keine Gnosis und kein Wissen über Gott (*οὐ γινώσκω, οὐκ ἐπίσταμαι*). Damit wird jede Erkenntnis Gottes aus der Welt abgelehnt, aber dazu noch ausdrücklich hervorgehoben, daß eine solche Erkenntnis auch nicht aus dem AT zu holen sei [4], denn in diesem Buche finde man nichts

---

kirchlichen Bekenntnissen ist *ἀγένητος* selten [s. Ulfilas' und Patricius' Bekenntnis], ebenso *ἀγέννητος*. Unter den Apologeten ist der philosophische Athenagoras der einzige, der *ἀγένητος* — recht häufig — braucht; Justin [und nur er] braucht ebenso häufig *ἀγέννητος*).

1 Man hat zu beachten, daß Apelles der Klarheit wegen statt des Worts *πιστεύειν* für den Heilsglauben *ἐλπίζειν* braucht, *πιστεύειν* aber einen weiteren Sinn gibt, nach welchem es eine Überzeugung im allgemeinen ausdrückt. — Zur Sache vgl. das Goethesche Wort: „Frage nicht, durch welche Pforte du in Gottes Haus gekommen, sondern bleib am stillen Orte, wo du einmal Platz genommen".

2 Das ist wohl verständlich, wenn Apelles' Theologie und Christologie lautete wie die seines jüngeren Zeitgenossen, des römischen Bischof Zephyrin: *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα.*

3 So beginnt auch bei Plato die Gotteslehre; aber dann gehen A. und er auseinander.

4 Auch in diesen beiden Überzeugungen geht A. mit Marcion, aber nicht mehr bei Begründung der zweiten.

Wirkliches und Wahres; was es enthält, sei unsinnig, lügenhaft und in sich voll Widersprüche. Es bleibt in bezug auf Gott das πῶς ἐστιν [1] dem W i s s e n verschlossen und deshalb ist auch jeder Beweis hier unmöglich. Das zweite Urteil aber ist aus der Selbstbeobachtung geschöpft: „Ich für meine Person habe zwar den Glauben an das e i n e Prinzip (den einen ungezeugten Gott) [2], aber ich vermag ihn nicht durch Beweis zu übertragen; denn er ist kein rationales oder auf Autoritäten sich gründendes Wissen, sondern Sache einer innern Bestimmtheit (οὕτως κινοῦμαι), über die ich nicht weiter Rechenschaft geben kann".

A. ist also kein Skeptiker [3]; er ist vielmehr Gottes gewiß und zwar als des einzigen Prinzips; aber diese Gewißheit ist für ihn k e i n H e i l s g l a u b e, sie ruht auch nicht auf einer Einsicht, sondern ausschließlich auf einem „κινεῖσθαι".

Dieses „οὕτως κινοῦμαι" ist unstreitig neben dem runden Paulinischen Bekenntnis zum Gekreuzigten das Wertvollste in der ganzen Ausführung. Κινεῖσθαι, ein stoischer Begriff, ist eine seelische Erregung im Sinne des innern Bestimmtwerdens [4]. Verdient A. nicht eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Religionspsychologie mit der Erklärung, daß die Gottesfrage (im Sinne der Existenz und der Einheit) nicht Sache des Wissens (weder des logischen noch des historischen), sondern ausschließlich Sache eines seelischen Bestimmtseins sei? Wer hat denn vor ihm das so sicher ausgesprochen, ja wer hat es überhaupt ausgesprochen? Wer hat vor ihm jedes W i s s e n über Gott aufgehoben und vom Standpunkt der theoretischen Erkenntnis die Gottesfrage für πάντων ἀσαφέστατον erklärt, ohne in Materialismus oder Skeptizismus zu enden, sondern um für seine Person zu erklären, daß auf diesem Gebiet πιστεύειν = κινεῖσθαι sei und daß dieses κινεῖσθαι ihm die Antwort auf die Frage τὸ πῶς ἐστιν μία ἀρχή d. h. πῶς εἷς ἐστιν ἀγέννητος θεός ersetze. Ist

---

1 D. h. wie er angesichts des Tatbestandes der Welt und der Menschheit überhaupt und wie er ein e i n z i g e r sein kann.

2 D. h. ich bin überzeugt, daß er ist und daß er e i n e r ist.

3 Schon seine stets dezidierte Ausdrucksweise, mag er vom AT oder von Gott oder vom Heil oder von Christus oder von Marcion sprechen, beweist das.

4 S. N o r d e n, Agnostos Theos, S. 19 ff.

das nicht die Unterscheidung der „theoretischen“ und „praktischen“ Vernunft Kants, so jedoch, daß an Stelle des zweideutigen Begriffs der praktischen Vernunft der eindeutige Begriff einer seelischen Tatsache tritt, die sich als solche nicht begründen, aber auch nicht übertragen läßt. A. hat wie ein anderer Schüler M.s, Lukanus (s. o. S. 172), Philosophie studiert — das zeigt seine Terminologie — und hat das AT gründlich durchgearbeitet; aber beide hat er als Quelle der Gotteserkenntnis verworfen. Diese hat er überhaupt verworfen, aber dafür das subjektive Gottesbewußtsein eingesetzt — und zwar das monotheistische, und es mit den Mitteln der Stoa, aber über sie hinausgehend als ein innerliches Getrieben- und Bestimmtwerden beschrieben. Sein „κινοῦμαι“ entspricht dem „ad te“ Augustins, und es ist psychologisch genauer beobachtet als das „absolute Abhängigkeitsgefühl“ Schleiermachers, dem es in der starken Betonung der μία ἀρχή verwandt ist. Für A. ist und bleibt Gott ἄγνωστος (im schlichten Sinn des Worts); aber das ist nicht sein letztes Wort; denn durch eine innere Bestimmtheit ist ihm Gott als Seiender und als einer subjektiv aufgenötigt und er glaubt ihn daher.

Allein nun darf man nicht übersehen, daß die Verwandtschaft mit Kant und Schleiermacher doch nur eine bedingte ist. Warum? Weil für A. die Gottesfrage in der Religion — auch in der Beantwortung durch das κινεῖσθαι — nicht die entscheidende Rolle spielt. Er will vielmehr hier jedwede Erfahrung gelten und sich auch solche Christen gefallen lassen, die einen Zwei- und Dreiprinzipienglauben haben, also von dem eindeutigen κινεῖσθαι nichts verspüren. Er will das, ja er fordert, daß jeder bei seinem subjektiven metaphysischen Glauben bleibe, weil für die Erlösung und das Heil nur die Hoffnung auf den Gekreuzigten in Betracht kommt. Diese Hoffnung hat A. also nicht nur vom Wissen, sondern auch vom monotheistischen Glauben völlig losgerissen.

Aber worauf beruht sie dann selbst, wenn sie doch für jedermann notwendig ist und weder demonstriert werden kann, noch den metaphysischen monotheistischen Glauben (das κινεῖσθαι) zu ihrer Grundlage hat? Die Antwort kann nur lauten: entweder kommt hier ein zweites κινεῖσθαι in Betracht, das im

Unterschied von jenem ersten nicht nur subjektiv ist — denn jedermann kann und soll auf den Gekreuzigten hoffen — oder die Tatsache des Gekreuzigten spricht einfach für sich selber und das Evangelium schafft sich die Hoffenden. Nur letzteres kann A. gemeint haben; denn ein *κινεῖσθαι* ist und bleibt subjektiv. Also ordnen sich die Gedanken des A. so: es gibt (1) ein seligmachendes *ἐλπίζειν* an den Gekreuzigten, das aus der Tatsache selbst, bzw. der Predigt entsteht; wer es gewonnen hat, ist des Heils gewiß, weil nur aus dem Erfassen des Gekreuzigten die Erkenntnis des barmherzigen (guten) Gottes entspringt; das hat A. hier zwar nicht ausdrücklich gesagt; aber es folgt aus dem Zusammenhang und steht nach seiner Marcionitischen Überlieferung fest [1]. Das *κινεῖσθαι* hat keine Beziehung auf Gott als den Barmherzigen (den Erlöser) [2]. Es gibt (2) ein innerliches *κινεῖσθαι*, welches diesen und jenen zum metaphysischen Glauben an einen einheitlichen Weltgrund führt, also an einen Gott; aber da es nicht jedermann erlebt, kann die Anerkennung der *μία ἀρχή* nicht zum Heile notwendig sein [3]; auch bleibt die Frage: *πῶς ἐστιν εἷς θεός*, wissenschaftlich stets unbeantwortet. Es gibt (3) ein rationales, der Demonstration fähiges Wissen (*γινώσκειν. ἐπίστασθαι*), aber

---

1 Dazu: wo er von der Prinzipienfrage und der *μία ἀρχή* spricht, setzt er für diese nicht etwa *τὸν ἕνα ἀγαθὸν θεόν*, sondern *τὸν ἕνα ἀγέννητον θεόν* ein.

2 Im *ἐσταυρωμένος* steckt vielmehr der Erlösergott.

3 Apelles identifiziert für seine Person den im Gekreuzigten erschienenen Erlösergott mit der *μία ἀρχή*, aber er fordert diese Identifizierung von anderen nicht. — Sehr beachtenswert ist hier die Übereinstimmung und die Verschiedenheit zwischen Apelles und Augustin (Confessiones, Prolog; s. meine Abhandlung in den „Reden und Aufsätzen" Bd 5 S. 69 ff.). Dem *κινεῖσθαι* entsprechen bei Augustin das „ad te" und das „inquietum", dem *ἠλπικέναι ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον* aber die „praedicatio", durch welche erst das „ad te" seinen für das Subjekt erkennbaren und beseligenden Inhalt empfängt. Der Unterschied ist hier jedoch folgender: nach Augustin ist die „praedicatio" für sich allein wurzellos; Apelles dagegen stellt alles auf die „praedicatio", bemerkt aber bei sich — er sieht das nicht für etwas Generelles, sondern für etwas Subjektives an —, daß ihr ein *κινεῖσθαι* entgegenkommt.

es bezieht sich ausschließlich auf die Welt; die Gottesfrage bleibt ihm als metaphysische und als beseligende verschlossen.

Das ἠλπικέναι ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον (und damit an ein gutes, erlösendes Prinzip) und das πιστεύειν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν, das auf einem κινεῖσθαι beruht, hat A. auseinander gerissen und dazu noch beides vom Erkennen und Wissen getrennt! Er hat also die christliche Religion ausschließlich auf den Eindruck ihres geschichtlichen Inhalts gestellt. Hat er die ungeheure Resignation, die darin liegt, selbst empfunden? Man darf das wohl annehmen; denn neben dem κινεῖσθαι steht ein bedeutsames „μόνον", welches erst recht auch zu dem Heilsglauben gehört. Dazu kommt, daß wir wissen (s. o.), daß er früher die Zweiprinzipienlehre seines Lehrers für Irrtum und Lüge erklärt hat, also unmöglich schon damals den Satz vertreten haben kann, jeder könne und solle bei dem πιστεύειν in bezug auf die ἀρχαί bleiben, das er habe. Also ist es der greise Apelles, der das, was er selbst früher als eine Sache des Wissens beurteilt hat, nunmehr für eine subjektive, außerhalb der Erkenntnis liegende Bestimmtheit erklärt, von der der Heilsglaube ganz unabhängig ist. Solch eine Wandlung kann sich nicht ohne Resignation vollzogen haben[1].

Durch die scharfe Unterscheidung der drei Größen (rationale Welterkenntnis, die es zu keinem Wissen von Gott bringen kann — psychologisch-subjektiv bedingter Glaube an Gott als den einen Weltgrund — auf Geschichte sich gründender christlicher Hoffnungsglaube an Gott, den Erlöser) verdient Apelles einen hohen Platz in der Religionsgeschichte. Er ist vor Augustin der einzige christliche Theologe, mit dem wir uns heute noch ohne mühsame Akkomodation zu verständigen vermögen[2].

1 Für seine Person ist A. niemals an seinem alten Bekenntnis: εἷς ἀγέννητος ἀγαθὸς θεός irre geworden; aber er differenzierte nunmehr die Beziehung auf diesen Gott: die erlösende Liebe, so lehrte er nun, kann aus dem Evangelium jedermann erfahren, aber nicht jedermann braucht sich von der Einheitlichkeit des Weltgrundes zu überzeugen, da diese Überzeugung zur Seligkeit nicht notwendig ist und erfahrungsgemäß auch gute Christen nicht zu ihr bewogen werden können. Hat er damit nicht seinem Lehrer Marcion, den er einst so scharf angegriffen, am Schlusse seines Lebens die versöhnende Hand gereicht?

2 Sein Gegner Rhodon hat sich selbst hinreichend charakterisiert in den Worten: „Ich aber gab ihm unter Lachen meine Verachtung kund,

Die Lehre des Apelles in ihren Abweichungen von Marcion ist aus den Resten seiner Schriften noch erkennbar und verständlich; sie setzt überall bei offenbaren logischen Schwächen der Lehren M.s ein; die sachliche Superiorität ist dabei keineswegs immer auf Seiten des Apelles.

(1) M. nahm zwei Prinzipien an, aber da er sie nicht gleichsetzen, vielmehr den guten Gott gegenüber dem gerechten als den oberen fassen und dazu lehren mußte, daß es am Ende der Dinge auch mit dem gerechten Gott aus sein werde, so erschien die Statuierung zweier Prinzipien logisch nicht haltbar; Apelles statuierte daher, damit der allgemeinen christlichen Lehre entgegenkommend, nur ein göttliches Prinzip; dieses habe außer den Engeln noch eine besondere „virtus" geschaffen; Apelles nannte sie „den berühmten Engel", ja auch im weiteren Sinn ἀρχή; denn sie ist der Weltschöpfer.

(2) M. hat die Schöpfung (incl. des Menschen) in ihrer Totalität und im einzelnen als ein wertloses und schlimmes, ihrem Schöpfer gleichartiges Produkt beurteilt, im „Fleische" jedoch noch etwas besonders Abscheuliches erblickt, was aus dem Stoff, dessen sich der Schöpfer bedienen mußte, entstanden sei; diese Beurteilung der Welt vermochte Apelles nicht zu billigen (in bezug auf das Fleisch dachte er wie M.), weil sie dem offenbaren Tatbestande nicht gerecht werde. Hier setzte er nun mit der Erkenntnis ein, die er von den alexandrinischen Religionsphilosophen gelernt hatte: in der Welt steckt doch auch etwas relativ Erhabenes und Gutes, so schlimm sie ist; dieses Gute erklärt sich am besten, wenn man die Welt als das nicht gelungene Abbild einer höheren besseren Welt auffaßt, in der sich deshalb auch ein tragischer Zug der Reue finde[1]; also muß ihr Schöpfer besten Willen mit Schwäche verbunden haben. Dazu tritt noch eine Beobachtung, die ganz und gar die platonische Herkunft verrät, aber sich

daß er ein Lehrer zu sein behauptete, aber das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wisse". Man weiß nun von ihm selbst, daß er zu den Dutzendphilosophen des Zeitalters gehört hat.

1 S. den Bericht des Pseudotertull.: „Mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo (ab angelo creatore) permiscuisse paenitentiam"; Tert., de carne 8: „Angelum quendam inclytum nominant qui mundum hunc instituerit et instituto eo paenitentiam admiserit".

zugleich von M.s Auffassung völlig entfernt: es gibt in dieser unvollkommenen Welt etwas, was trotz seiner traurigen Zuständlichkeit doch einen himmlischen Ursprung haben muß, die menschlichen Seelen; sie können nur von der μία ἀρχή selbst stammen. Wie konnte M. ihre Hoheit verkennen; aber wie sind sie in diese Welt gekommen?

(3) M. hat die Schöpfung und das AT qualitativ einfach identifiziert; beide sind ihm in ihrer Art gleich und gleich schlimm; aber er hat es völlig übersehen, das AT auf seine Glaubwürdigkeit zu prüfen, und sich mit einer rein religiösen Kritik begnügt. Hier setzte A. ein; er untersuchte das Buch eingehend und fand, daß es ein Fabel- und Lügenbuch sei; sind aber Moses und die Propheten nichts anderes als eine große Lügenlegende, so sind sie weit schlimmer als die Schöpfung; also muß hinter ihnen eine andere Macht stehen als der Weltschöpfer; ein zweiter „Engel" muß hier im Spiele sein, ein Abgefallener, und es kann nur jener feurige Lügengeist sein, der zu Moses im Busch geredet hat. Er, der praeses mali, ist der Gott Israels und auch der Gott der Christen, die dem Gott Israels folgen; er war es auch, der die Seelen durch gemeine Verführung („terrenis escis") aus den oberen Regionen des guten Gottes verlockt hat, um sie hier unten mit dem sündigen Fleisch zu bekleiden.

(4) M. hat den Leib Christi nicht geboren sein lassen und für einen bloßen Scheinleib erklärt. Ersteres nahm auch A. an; aber er sah ein, daß der Doketismus M.s schwer zu verteidigen sei, weil er dem Erlöser eine Täuschung zumutet und weil er die Wirklichkeit des Werkes Christi in Frage stellt, auf die alles ankommt; daher legte Apelles Christo einen wirklichen, aber aus den reinen Elementen gebildeten Leib bei, mit dem er sich bei seiner Herabkunft, als er die Sternenwelt passierte, bekleidet hat.

Dies sind die wichtigsten Abweichungen von M.s Lehre, die eine neue Lehre begründen. Durch die erste und zweite ist Gott als der fremde Gott beseitigt: das ist der Hauptpunkt der Differenz zwischen Marcion und Apelles.

Hiernach lautete der Katechismus des Apelles also:

(a) Die christliche Bibel, auf der sich allein die Lehre zu gründen hat, ist von M. richtig bestimmt worden; sie besteht

also aus dem (verkürzten und verfälschten) Evangelium des Lukas und den (verkürzten und verfälschten) Paulusbriefen; das AT ist abzulehnen[1]. Auch die „Offenbarungen“ der Prophetin Philumene sind zu lesen (s. o. S. 177 f.).

(b) Es gibt einen guten Gott (*εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος*)[2]; dieser Gott hat Engelmächte und eine obere Welt, sowie auch die Menschenseelen geschaffen, die ursprünglich bei ihm in den oberen Regionen waren[3], aber die Welt hat er nicht geschaffen und er kümmerte sich auch nicht um sie[4]. Bei ihm ist von Ewigkeit sein Christus, der Sohn[5].

(c) Der höchste der geschaffenen Engel („inclytus“, „gloriosus“) — so hoch, daß er als „virtus“, *δευτέρα ἀρχή*, *ἄλλος θεός*, *δεύτερος θεός*[6] und *κύριος* zu bezeichen ist, somit also dem Logos ganz nahe kommt; doch scheint A. diesen Namen vermieden zu haben — gehorcht den Winken, Geboten und Befehlen des obersten Gottes in allen Stücken. Dieser hat ihm mit

1 Daß Apelles ein eigenes Evangelium gehabt hat, ist dem Hieronymus nicht zu glauben (s. Beilage S. 418*); Pseudotertullian bezeugt den Marcionitischen Kanon für A. Das verirrte Schaf und Luk. 8, 20 sind von ihm zitiert worden (Tert., De carne 7, der in demselben Kapitel voraussetzt, daß A. das Joh.-Ev. verwirft), und die Geburtsgeschichte fehlte. Allerdings zitiert A. (bei Epiphanius, Haer. 44, 2) das Wort: „Werdet gute Geldwechsler“, als im Evangelium stehend: aber das entscheidet nicht. Übrigens spricht nichts dagegen, daß A. am Evangelium M.s ebenso geändert hat, wie andere Schüler. Hippol. (Ref. VII, 38) drückt sich zu allgemein aus, wenn er von A. sagt, er habe aus den Evangelien und dem Apostolos herausgenommen, was ihm gefiel.

2 Epiph., haer. 44, 1, (auch *ὁ ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθός*) und Origenes, Comm. in Tit. („Ingenitus et bonus deus“).

3 Tert., de anima 23. 36; de carne 8. Dort schon waren die Seelen männlich und weiblich (so Philumene in den Phaneroseis). Es verdient besondere Beachtung, daß sich die Prophetin mit dem sexuellen Problem beschäftigt und die Differenzierung nicht in dem Leiblichen (das paßte sich also nur an), sondern in der seelischen Anlage gefunden hat. Sie muß also auf ihr Geschlecht etwas gehalten haben.

4 Epiph., l. c. und sonst.

5 Gewiß, wie M. lehrte, in unzertrennlicher Einheit als der erscheinende „spiritus“.

6 Fälschlich behauptet Hipp., Ref. X, 20, der Weltschöpfer werde von A. nicht Gott genannt.

der Weltschöpfung betraut, die er nach dem Bilde der oberen Welt zu Ehren („gloria“) des Einen vollbringen sollte, und Christus unterstützte ihn dabei mit seinem Geiste und Willen und mit seiner Kraft. Aber da dieser Engel nicht „gut“ sein konnte, weil dies dem obersten Gott allein vorbehalten ist, wurde die Welt (Himmel, Erde und alles, was in dem Kosmos ist, auch die sichtbaren Gestirne) unvollkommen und ihr Schöpfer mischte ihr die „Reue“ darüber bei, ja in dieser Reue hat er sich schamvoll von dem guten Gott vollends entfernt, sodaß er mit dem verirrten Schaf im Evangelium zu vergleichen ist [1].

(d) Mit der Welt, bzw. mit dem Menschen, wurde es aber noch schlimmer; denn ein zweiter Engel fiel gänzlich vom obersten Gott ab, wurde zum „praeses mali“ und lockte die Seelen aus der oberen Welt durch irdische Speisen zu sich, um sie mit dem Sündenfleisch zu bekleiden; aber damit begnügte er sich nicht: als feuriger (also verzehrender) Engel sprach er im Busch zu Moses und entführte das jüdische Volk dem Weltschöpfer, dazu diejenigen Christen, die, wie die Juden, ihn als ihren Gott verehren [2].

1 Die wichtigsten Zeugnisse hier stehen bei Tert., de praescr. 34; de carne 8; Orig., Comm. in Tit.; Pseudotert. und Filaster. Epiphanius vergröbert und fälscht (l. c.), wenn er sagt, der Weltschöpfer habe *κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν* die Welt geschaffen. Bei Hippol., Refut. VII, 38 heißt er *ὁ δίκαιος*.

2 S. Tert., de praescr. 7. 33; de carne 8; de anima 23; de resurr. 5 („Corpusculum istud, quod malum appellare non horrent“); Hipp., l. c. — Die komplizierte Kosmologie ist natürlich nur der Exponent der Weltbeurteilung des Apelles: er sah im Kosmos einen göttlichen Plan und die ursprüngliche Einwirkung göttlicher Kräfte; er sah sogar in den Seelen Größen, die eigentlich zur oberen Welt gehören, aber er sah daneben nicht nur eine sehr unvollkommene Durchführung des Planes, sondern auch Teuflisches und Böses, das Wirken eines satanischen Geistes, das sich vor allem in dem Zustand der Menschen zeigt, die neben ihrem himmlischen Teil das abscheuliche Fleisch an sich haben und die, sofern sie Juden sind, sich unter das Joch des lügenhaften „Gottes“ gebeugt haben. Sehr fein ist es, daß Apelles der ganzen Welt, soweit sie nicht durch den praeses mali verkommen ist, den Stempel der „Reue“ aufgeprägt fand. Was Valentin als „Pathos“ aufgefaßt hat, faßte Apelles tiefer als schmerzliches Bewußtsein der Unvollkommenheit mit dem Wunsche, besser zu werden. — Wenn Hippol. in der Refut. X, 20 vom feurigen Engel noch einen anderen bösen Engel unterscheidet und Christus als fünften rechnet,

(e) Von ebendiesem feurigen Engel, dem Widersacher- und Lügengeist, stammt das Lügenbuch, das AT, welches voll Fabeln, Absurditäten, Widersprüchen und logischen und tatsächlichen Unmöglichkeiten ist. Das Gesetz und die Propheten haben das Juden- und gemeine Christenvolk vollends verführt und in ihre Bande geschlagen. In den „Syllogismen" kann jeder lesen, wie es um dieses Buch steht. Doch ist einiges im AT von Christus Inspirierte enthalten [1].

---

so ist das irrig. Nicht völlig ins klare kommt man in bezug auf den Weltschöpfer des Apelles und sein Verhältnis zum feurigen Engel. Epiphanius sagt von ihm *ἀπέβη οὐκ ἀγαθός*, und da ihn A. mit dem verirrten Schaf verglichen hat, so liegt es nahe, daß eine Verschlechterung bei ihm stattgefunden hat; aber das ist doch nicht wahrscheinlich; denn er bittet den obersten Gott, Christus zu senden, um die Menschheit zu erlösen. Wer regiert diese vor dem Erscheinen Christi? Hat der Weltschöpfer alle Macht gegenüber dem feurigen Engel verloren? Regiert der Weltschöpfer etwa die Heiden? Dann wären diese die besseren gegenüber den Juden. Das ist wohl denkbar.

1 Alle Zeugen bestätigen die Verwerfung des AT (*μύρια κατὰ τοῦ Μωυσέως νόμου ἠσέβησε*), und mehrere, von ihnen lehren, daß A. der Verwerfung aus religiösen Gründen (Marcion) die Ablehnung aus rationalen hinzufügte. Die zahlreichen Fragmente bei Orig. geben ein gutes Bild von Apelles' Keckheit, Scharfsinn und logischer Nüchternheit (s. Beilage S. 412* ff). Interessant ist, daß er u. a. auch die Geschichte vom Sündenfall deshalb verworfen hat, weil sie gegen die paulinischen Theologie verstößt: „Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit, nonne videtur plus sibi homo acquirere, quam ei deus contulit?" — Man ist nach den allgemeinen Äußerungen der Gegner über Apelles' Kritik am AT nicht darauf gefaßt, daß doch einiges in dem Buch vom Weltschöpfer gesagt, ja sogar von Christus inspiriert ist; aber die Sache leidet keinen Zweifel; denn Origenes berichtet es beiläufig (Comm. in Tit: „Non omnibus modis dei esse legem vel prophetas denegavit") und Epiphanius (Hippolyt) ausdrücklich und mit den Worten des Apelles selbst (haer. 44, 2: „Christus hat uns gezeigt, was und in welcher Schrift von ihm her gesagt ist und was vom Demiurgen; denn so sprach er im Evangelium: ‚Werdet erprobte Geldwechsler'; so brauche ich denn nun aus jeglicher Schrift das Nützliche, es sammelnd"). — Leider ist uns keine einzige ATliche Stelle namhaft gemacht, die A. auf den Weltschöpfer oder Christus zurückgeführt hat. Seine Unterscheidung im AT ist alexandrinisch-gnostisch (s. auch die ep. Ptolem. ad Floram) und entspricht seiner Unterscheidung in dem Bestande der Welt. Aber die Welt ist etwas Mittleres mit guten und schlechten

(f) Der gute Gott erbarmte sich der Menschheit und sandte in dieser Endzeit auf Bitten des Weltschöpfers seinen Sohn zur Erlösung der Menschheit [1]; vor ihm ist kein Bote dieses Gottes aufgetreten [2]. Mit dem Sohne kam auch der h. Geist.

(g) Der Sohn, Christus, bildete sich bei seiner Herabkunft aus den vier Elementen, wie sie sich auch in der zum Kosmos gehörigen Sternenwelt finden, einen Leib und erschien also auf Erden mit einem wirklichen Leibe. In diesem hat er alles, was er getan und gelitten, wirklich getan. Das wichtigste Stück der Glaubenslehre lautet [3]: „Beim Herabsteigen aus dem überhimmlischen Gebiet kam er auf die Erde und komponierte sich aus den vier Elementen einen Leib; denn von dem Trocknen nahm er das Trockne und von dem Warmen das Warme usw.... Dann gab er sich dem Leiden in ebendiesem Leibe preis und wurde wahrhaftig gekreuzigt und wahrhaftig begraben und auferstand wahrhaftig und zeigte sein Fleisch seinen Jüngern und dann löste er sein Menschsein wieder auf und teilte den einzelnen Elementen das ihrige wieder zu, hob damit sein *σῶμα ἔνσαρκον* wieder auf und flog in den Himmel zurück, woher er gekommen war [4].

Zusätzen; das AT aber ist etwas Schlechtes mit wenigen mittleren und guten Zusätzen. — Die Mühe, die sich A. in den Syllogismen gegeben hat, das AT als Fabelbuch zu zerstampfen, zeigt die Energie seiner reformatorischen Absicht, die Christenheit von diesem Buch zu befreien. — Zweifelhaft bleibt, ob A. die Geschichte vom Sündenfall ebenso für eine Fabel gehalten hat wie die von Noas Arche. Hat er es nicht getan — und bei dem Eifer, mit dem er die Geschichte zerpflückt, ist mir das wahrscheinlich —, so muß man bei den Alternativen, die er bei seiner Kritik stellt, annehmen, A. habe nicht sowohl die Schlechtigkeit als die Schwäche des Weltschöpfers ans Licht stellen wollen.

1 Genauer (Epiph. 44, 2): *ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν εἰς γνῶσιν αὐτοῦ ἐρχομένων*; vgl. Orig., Comm. in Tit.

2 S. A. bei Orig., c. Cels. V. 24: *Μόνος οὗτος ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν* Epiph. 44, 2.

3 Bei Epiphan., l. c. (Hippolyt).

4 Die Berichte über den Leib Christi sind darin einstimmig, daß er nicht aus dem Gebiet des oberen Gottes stammt, sondern zu dieser Welt gehört; aber der eine Bericht läßt Christus den Leib bei seiner Herabkunft aus den vier Elementen schaffen, die er in der irdischen Sternenwelt findet und auch dort wieder ablegen (bei der Himmelfahrt); nach dem

In dem wirklich erlittenen Kreuzestod besteht sein Erlösungswerk [1].

(h) Die Erlösung bezieht sich nur auf die Seelen [2]; denn wie die Annahme des Sündenfleisches Christus befleckt hätte, so muß auch der vollendete Gläubige es abstreifen.

(i) Die Ehe ist gänzlich zu verwerfen [3].

Die Lehre des Apelles — von der Stellung, die er zuletzt eingenommen hat, sehe ich ab — ist eine interessante Verbindung des Marcionitismus mit dem Gnostizismus auf Kosten des ersteren [4];

---

andern bildet sich Christus den Leib erst auf der Erde selbst und legt ihn auch dort vor der Himmelfahrt wieder ab. Die Differenz ist unerheblich. — Deutlich ist, daß in dieser Glaubensregel eine Nachbildung des altrömischen Symbols steckt (vgl. besonders das *ταφέντα* und das *ὅθεν καὶ ἧκεν* für *ὅθεν καὶ ἔρχεται*), so daß Apelles als ein Zeuge desselben in Anspruch genommen werden darf (vgl. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II S. 87. 639 f). Man erinnere sich hier auch der *ἁγία ἐκκλησία* bei Marcion (oben S. 181 f.). — Die Wiederkunft Christi hat Apelles abgelehnt (wie andere Gnostiker auch). Das folgt aus dem „*ὅθεν καὶ ἧκεν*“ und aus der Lehre, Christus habe sein Fleisch bei der Himmelfahrt abgelegt. Er weicht also auch an diesem Punkt von seinem Meister ab. — Da heute wieder Neigung bei den Forschern besteht, das altrömische Symbol bis um d. J. 200 herunter zu drücken, so ist demgegenüber geltend zu machen, daß die Glaubensformel des Apelles es höchst wahrscheinlich voraussetzt.

1 Vgl. zum Glaubensbekenntnis bei Epiph. die Stelle de carne 7: „Confitentur vere corpus habuisse Christum“. Nach Abstreifung des Leibes ist Christus wieder nur „spiritus“ (Pseudotert.).

2 Aber auch der Weltschöpfer muß von Christus nach Apelles errettet worden sein oder werden; sonst hätte er ihn nicht mit dem verirrten Schaf vergleichen können.

3 De praescr. 33. Hieraus ist zu folgern, daß A. in der Askese ebenso streng war wie Marcion; aber war er es auch noch am Ende seines Lebens, als er erklärte, daß die auf den Gekreuzigten Hoffenden gerettet werden, wenn sie nur in guten Werken erfunden werden? Ich glaube, daß die Frage zu bejahen ist; denn seinen Widerwillen gegen das Fleisch wird A. schwerlich verloren haben.

4 Nahezu eigentümlich innerhalb des Gnostizismus ist dem Apelles die Unterscheidung zwischen dem Weltschöpfer und dem Gott des Gesetzes (Judengott). Indem er den letzteren moralisch tief unter den Weltschöpfer (also auch unter die Welt) stellt, bringt er seinen Abscheu vor dem AT. noch stärker zum Ausdruck als sein ehemaliger Lehrer.

sie steht dem Valentinianismus [1] nahe (auch Clemens Alexandrinus), am nächsten aber, so scheint es, Tatian [2] und ist umsichtiger und ,,verständiger" als die Lehre Marcions, aber in dem Maße als sie das ist, ist sie schwächlicher und matter [3]. Sie ist Korrektur des Marcionitismus durch eine mit der valentinianischen verwandte Spekulation. Unzweifelhaft rückt sie aber auch durch die Einprinzipienlehre der Theologie des vulgären Christentums näher als die Lehre M.s; daß jedoch A. jenem Christentum hat Konzessionen machen wollen, ist eine zwar beliebte, aber unerweisliche Annahme, an die auch kein Kirchenvater jemals gedacht hat. Am Ende seines Lebens hat A. den Gnostizismus wieder abgeschüttelt, als Denker eine ganz eigenartige, weitherzige Position eingenommen und als Christ sich auf der Planke des paulinischen Heilsglaubens gerettet, tolerant gegen alle, die sie mit ihm ergreifen. Festgehalten aber hat er auch in diesem letzten Stadium an der Erkenntnis, daß das AT in seinen Hauptteilen ein Fabelbuch sei. Durch diese Erkenntnis trat er an die Seite der gebildeten Griechen, die das Christentum bekämpften [4],

---

1 Mit dem Valentianismus, dessen Äonenlehre ihm freilich völlig fremd geblieben ist, teilt Apelles die differenzierende Beurteilung der Welt und des AT, welche göttliche, ,,mittlere" und schlechte Bestandteile unterscheidet.

2 Tatian ist rigider Enkratit und Ehefeind wie Apelles und hat den Weltschöpfer ähnlich aufgefaßt wie dieser; denn seine Meinung, der Weltschöpfer habe in dem Worte ,,Fiat lux" eine Bitte an die oberste Gottheit gerichtet (Clemens, Eclog. 38; Orig., de orat 24), kommt der Ansicht des Apelles sehr nahe, er sei bei der Schöpfung von Christus unterstützt worden und habe auch den obersten Gott gebeten, seinen Sohn zur Erlösung zu senden. Da beide ihre Schule in Rom hatten (die Tatians war die ältere, da Irenäus sie schon kennt), so darf man einen gewissen Zusammenhang hier vermuten, über den sich aber nichts Näheres sagen läßt.

3 Im Grunde ist Apelles trotz seines Monotheismus ,,mythologischer" als Marcion; denn seine beiden Engel, der weltschaffende und der feurige, sind in Wahrheit Halbgötter (M.s Weltschöpfer ist das seiner Theorie nach nicht), und seine Lehre vom Leibe Christi, den auch er für ungeboren hält, ist vorwitziger als M.s Doketismus, der bei der negativen Beurteilung stehen bleibt.

4 Sein ehemaliger Lehrer M. stand bekanntlich auf seiten der Juden, weil er das AT. für ein wahrhaftiges, wörtlich zu erklärendes Buch hielt.

und diese fatale Bundesgenossenschaft wird der Verbreitung seiner Schule nicht zuträglich gewesen sein.

IX. Marcions geschichtliche Stellung und seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche.

Die geschichtliche Orientierung, die wir an die Spitze dieser Darstellung gestellt haben, ist hier wieder aufzunehmen:

Das Lebenswerk eines Mannes ist durch den Kampf bestimmt, den er geführt hat. M. hat nur einen Gegner bekämpft, die „pseudoapostoli et Judaici evangelizatores". Kein Wort von ihm, das die Heiden angreift, ist uns bekannt; — den „Betrug" und „die wortreiche Eloquenz" ihrer Philosophen schob er einfach beiseite — über Judenchristen im nationalen Sinn des Worts schweigt er ganz, die Gnostiker erwähnt er nicht [1], und die Juden bekämpft er, weil er die judaistischen Christen bekämpft.

---

1 Was das Verhältnis des Christentums M.s zum Gnostizismus betrifft, so stelle ich den Satz voran: Wo der Marcionitismus oberflächlich, d. h. nach seinen Lehren und nicht zugleich nach seinen Motiven aufgefaßt und angeeignet wurde, konnte er sehr leicht als „Gnostizismus" erscheinen und wirken, und ist nicht nur seinen Gegnern, sondern vermutlich auch manchen seiner Anhänger so erschienen; denn er hatte mit vielen Gnostikern gemeinsam:

(1) die Verwerfung des AT.'s,

(2) die Auffassung Gottes als des Unbekannten,

(3) die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott,

(4) die Auffassung Gottes als des absolut Guten,

(5) die Auffassung vom Weltschöpfer (= Gesetzgeber) als eines irgendwie mittleren Wesens,

(6) die Annahme der Ewigkeit der Materie,

(7) den Doketismus in bezug auf Christus,

(8) die Lehre, daß das Fleisch nicht aufersteht,

(9) die dualistische Askese.

Aber eben die Verwandtschaft in diesen Lehren allein zeigt, daß durch sie weder das Wesen des Gnostizismus noch das des Marcionitismus zum Ausdruck gebracht werden kann; denn

Unter diesen aber, den von den pseudoapostoli und Judaici evangelizatores Bekehrten und Betörten, versteht er die ganze große Christenheit; sie ihres Irrtums zu überführen und durch Reformation zum wahren Christentum zurückzubringen, ist sein einziges Streben gewesen.

---

(1) im Gnostizismus ist die Religion durch die Gnosis bestimmt, bei Marcion bestimmt sie die Pistis an den gekreuzigten Christus; dort wird die Aristokratie der Geistesmenschen gesammelt, hier sind die demütigen Brüder die Berufenen.

(2) dort herrscht in Abgrund und Schweigen der unnennbare Gott, hier herrscht Gott als Christus; dort ist der Menschengeist dem höchsten Gott stammverwandt, hier ist dieser der absolut Fremde und erst durch die Erlösung Nahe,

(3) dort herrschen außerbiblische Mythen, hier fehlen sie,

(4) dort ist die Lehre vom Abstieg und Aufstieg der Seele (des Geistes) fundamental, hier fehlt sie; dort kehrt der Geist in seine Heimat zurück, hier soll ihm eine Fremde zur Heimat werden,

(5) dort herrscht eine apostolische Geheimtradition, hier fehlt sie,

(6) dort bleiben die Schlechten schlecht, hier sind sie erlösungsfähig,

(7) dort gibt es Mysterienmagie, hier fehlt sie.

Die bedeutendsten elementa concordiae et discordiae zwischen dem Gnostizismus und Marcion mögen damit bezeichnet sein; ohne Zweifel sind die letzteren die wichtigeren; zugleich zeigen sie die Verwandtschaft mit den großkirchlichen Glaubensüberzeugungen aufs deutlichste. Von hier aus könnte man den Marcionitismus in die Mitte zwischen der Großkirche und dem Gnostizismus setzen; aber solch' eine Betrachtung wäre nichts weniger als aufklärend, da in jenem Zeitalter schlechterdings niemand so geurteilt hat und urteilen konnte. Aber begreiflich ist es von hier aus, daß der Marcionitismus eine Kirche bilden konnte wie die vorkatholischen Christen, und anderseits, daß diese ihn mit dem Gnostizismus in einen Topf werfen mußten. Aber auch das ist zu erwarten, daß, wie nach freilich sehr übertriebener Überlieferung Marcion vom Gnostizismus gelernt hat, so auch umgekehrt Gnostiker von ihm gelernt haben. Sein Antithesenwerk vor allem mußte ihnen sehr willkommen sein, und es gibt auch einige Spuren der Wirksamkeit des Werks bei ihnen. Nicht unwahrscheinlich ist ferner, daß der Valentinianer Ptolemäus von M.s doppelter Auffassung des „Gerechten“ gelernt hat (s. o. S. 112 f.). Andrerseits ist darauf hinzuweisen, daß, wenn jene oben zusammengestellten neun Stücke im ganzen der Religion die Hauptsachen gewesen wären, alle gnostischen Schulen in der imponierenden Kirche Marcions sehr bald hätten untergehen müssen; aber das Gegenteil ist der Fall: sie bleiben neben ihr bestehen, vor allem auch

Worin sah er ihren Irrtum? Im Grunde in einem Element, aus dem sich, wie aus einer schlechten Wurzel, ein ganzer Baum des Irrtums entwickelt hat: sie haben den neuen Wein in die alten Schläuche gegossen und das Evangelium in das AT transponiert.

Diese Transposition sah er nicht in Einzelheiten und Kleinigkeiten — die Christenheit hatte zwar die jüdische Beschneidung, die Festordnung, die Speisegesetze usw. nicht angenommen; aber das machte auf ihn nicht den geringsten Eindruck und vermochte ihn nicht im geringsten zu beruhigen; denn der Schaden lag in seinen Augen viel tiefer: diese Christenheit betrachtet Gesetz und Evangelium als eine Einheit und verleugnet damit das Wesen des Evangeliums. Wo alles darauf ankommt zu scheiden[1], verbindet sie! Und auch das genügte ihm nicht, daß die Christenheit, wie er selbst, den gegenwärtigen Äon für gottfeindlich hielt, aus ihm herauswollte und das Unterpfand der Seligkeit in der Erlösung durch Christus zu besitzen gewiß war; denn wie konnte das der rechte Glaube sein, der in dem Schöpfer der Welt den Vater Jesu Christi erkannte?

Wie immer M. den Gegensatz von Glaube und Werken, Evangelium und Gesetz aufgefaßt und welche Folgerungen er aus ihm für die Religionslehre gezogen hat — er war das wirklich, was er sein wollte, ein Jünger des Paulus, der das Werk und den Kampf des Apostels wiederaufgenommen hat als ein wirklicher Reformator[2]; man versteht es, daß Neander ihn den ersten Protestanten nennen konnte.

---

deswegen, weil der Dualismus M.s kein echter metaphysischer ist und weil die religiöse Denkmethode und ihre Voraussetzungen bei den Gnostikern, wie sie sich in den oben angeführten 7 Punkten aussprechen, von denen M.s toto coelo verschieden sind. Ein Valentin hätte gewiß die Glaubenslehre M.s für eine „Bauernreligion“ erklärt, d. h. für eine Spielart der psychischen Religion. Somit besteht die scharfe Unterscheidung, die wir in der Kirchengeschichte machen müssen, zwischen den Gnostikern und Marcion zu Recht, und ihre Aufhebung bedeutet eine schwere Verdunkelung.

1 M. nach Tertull. I, 19: „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus“.

2 M. nach Tertull. I, 20: „Non innovo regulam separatione legis et evangelii, sed retro adulteratam recuro“.

Man darf noch einen Schritt weiter gehen: nicht nur den Kampf und das Werk des Paulus hat er wiederaufgenommen, sondern er hat das auch in der Glaubensgesinnung des Apostels getan; denn nur Christus den Gekreuzigten wollte er kennen; in ihm allein schaute er das Angesicht des gnädigen Gottes, und mit diesem Gott der Güte und Barmherzigkeit wußte er sich in Glaube und Liebe untrennbar verbunden, weil er sich durch Christus erkauft und erlöst wußte. Hinter ihm lag Sünde und Welt, hinter ihm Gebot und Gesetz.

Und hätte Paulus, wenn er nach drei Menschenaltern wiedererschienen wäre, über die Christenheit, die er nun fand, nicht auch die schärfsten Urteile gefällt, ja sie des Abfalls geziehen? Was hätte er wohl gesagt, wenn man ihm „den Hirten" des Hermas vorgelegt und ihm mitgeteilt hätte, die Christenheit folge diesem Buche als einer echten Offenbarung? Wie hätte er über diese Mandate, diese Visionen und Gleichnisse geurteilt, wie über die Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit des Verfassers und über die stumpfe Bußgesinnung, die aus diesem Buche spricht, in welchem der Name Christi überhaupt nicht vorkommt? Oder welches Urteil hätten die Werke des Justin von ihm empfangen? Gewiß hätte er vieles mit Freude in ihnen gelesen; aber wie hätte er die Freiheits- und Tugendlehre Justins aufgenommen? Was hätte er über die Auseinandersetzung mit der Philosophie, über die Anerkennung Sokrates' und Platos was über die neue Gesetzlichkeit, die ihm in jeder nachapostolischen Schrift entgegentrat, gesagt?

Kein Zweifel — Paulus hätte das Auswachsen des christlichen Synkretismus mit Schmerz und Entrüstung wahrgenommen, wäre der Marcionitischen Kritik der Christenheit in den wichtigsten Stücken beigetreten, hätte diese auch als eine verführte und verirrte Herde beurteilt und in dem Mann, der hier als Reformator auftrat, seinen echten Schüler gesehen.

Aber Marcion zerschnitt das Band zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, verwarf das AT, wies es einem anderen Gott zu, verkündigte Jesum Christum als Sohn eines fremden Gottes und leugnete seine Geburt und die Wahrhaftigkeit seines Fleisches. Kein Zweifel — Paulus hätte sich mit Entsetzen von diesem blasphemischen Lehrer abgewandt und ihn dem Satan übergeben, und sicher wäre ihm niemals auch nur von ferne

die Frage aufgetaucht, ob er nicht selbst mit seiner Lehre an diesen grundstürzenden Irrtümern M.s schuld sei.

Und doch ist diese Frage eine sehr nötige Frage, und es ist nicht schwer zu zeigen, daß die extreme Lehre M.s, durch die er geradezu zum Stifter einer neuen Religion auf dem Boden der christlichen Überlieferung geworden ist, aus dem Paulinismus, bzw. aus einer Fortbildung desselben entstanden ist. Auch ist M. nicht der erste Fortbildner gewesen, sondern er führt diese Fortbildung nur zum Abschluß.

Zunächst muß man sich hier vergegenwärtigen, welche Fortbildung des Urchristentums die Lehre des Paulus selbst bedeutet; dabei mag die Lehre Christi auf sich beruhen bleiben; denn es ist nicht nötig, soweit zurückzugehen [1]:

Paulus hat die Geltung des ATlichen Gesetzes und damit das AT als eindeutige Unterlage der Religion für die zu bekehrenden Heiden außer Kraft gesetzt, an die Stelle des Messiasglaubens den Kyrios Christos mit seinem Heilswerk des Todes und der Auferstehung gestellt und die Religion mit dem Glauben an den Vater Christi, den Gott der Liebe und Erlösung, streng identifiziert. Etwas ganz Neues — auch im Sinne des Paulus — war damit gegeben: das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden [2]. Um den inneren Zusammenhang mit dem Gott des Gesetzes und der Propheten aber doch festhalten zu können, der ihm so selbstverständlich war, daß ihm hier niemals ein Zweifel auftauchen konnte, mußte er statt eines Mittels eine ganze Reihe aufbieten; denn jedes tut nur unvollkommene Dienste und hat seine enggezogenen Grenzen. Aber statt, angesichts der Unvollkommenheit jedes einzelnen Mittels zur Erklärung des Problems stutzig zu werden, sah Paulus in ihrer Fülle nur den Reichtum und die Weisheit Gottes und zog sich

1 Doch ist die Betrachtung nicht abzuweisen, vielmehr der weiteren Erwägung in hohem Maße würdig, daß von einem wichtigen Gesichtspunkt aus Jesu Verkündigung, die Lehre des Paulus und die Lehre Marcions eine konsequente Entwicklungslinie gegenüber der jüdischen Religion bilden.

2 S. hierzu die Einleitung, oben S. 11 f. Paulus ist dem urchristlichen Synkretismus der religiösen Motive und Überlieferungen durch die Reduktion des Stoffs auf eindeutige Glaubenserkenntnisse entgegengetreten und hat ebendadurch die Neuheit des Evangeliums ans Licht gestellt.

zuletzt, wenn jedes Mittel versagte, auf seine Unerforschlichkeit zurück. Die Mittel, die er aufbot, waren (1) eine eigentümliche dialektische Betrachtung der Erziehung des Menschengeschlechts im Zusammenhang mit einer Adam-Christus-Antithese, (2) eine besondere Dialektik in bezug auf Sünde und Gnade, Sünde und Gesetz, Schuld und Erlösung, Leben und Tod und (3) die allegorische Auslegung von Schriftstellen. Lehnt man diese Mittel ab oder vermag man ihnen überhaupt kein Verständnis abzugewinnen, so muß man Paulus streng dualistisch (prinzipieller Gegensatz des Gottes des Gesetzes und des Gottes des Evangeliums) verstehen, und muß dann folgerecht das, was dieser Auffassung widerspricht, für Interpolationen erklären[1].

[1] Es gab freilich noch drei Auswege, die alle drei gewählt worden sind. Man konnte einfach über jene Paulinischen Ausführungen stillschweigend zur Tagesordnung übergehen, als existierten sie gar nicht (so ist in der Christenheit vor Irenäus vielfach verfahren worden), oder man konnte sie drehen, deuteln und abstumpfen (auch das ist geschehen) oder man konnte diesen Paulus für einen unsäglich verworrenen, aus Widersprüchen aller Art zusammengesetzten Denker und Schriftsteller erklären, mit dem jede Auseinandersetzung unmöglich sei. Das ist das Urteil, welches Porphyrius gefällt hat. — Das Urteil, zu welchem M. kam (prinzipieller Dualismus bei Paulus) wurde auch von zahlreichen Gnostikern geteilt, und wenn man sich auf den Standpunkt eines geborenen Griechen oder Römers stellt, war es fast unvermeidlich; denn wie sollte ein solcher in dem Gegensatz „Gott und der Gott dieser Welt" „Geist und Fleisch" usw. etwas anderes erkennen als den ihm von Plato und sonsther geläufigen Gegensatz? M.s Größe aber besteht darin, daß er zwar auch einen prinzipiellen Gegensatz hier erkannte, aber nicht den geläufigen religionsphilosophischen, und daß er scharfblickend und ehrlich genug war, um andrerseits einzusehen, wie viele Ausführungen in den Briefen zu diesem Gegensatz nicht stimmen. Die übrigen, die den Apostel zu einem Dualisten machten, halfen sich durch sophistische Auslegungen über die monotheistischen und das AT anerkennenden Ausführungen des Apostels hinweg (genau so, wie umgekehrt die kirchlichen Theologen die Sätze über Sünde, Gnade und Prädestination mißhandelten) — Marcion allein zog die Konsequenz, die schlechterdings unvermeidlich ist, wenn man sich (irrtümlich) überzeugt hat, daß Paulus den Gott des Evan-

Diesen Standpunkt nahm M. ein. Auf die Sache, d. h. auf die Religion gesehen, tat er damit von dem gegebenen Boden des Paulinismus aus einen Schritt, der an sich nicht größer, sondern kleiner war als der Schritt, den Paulus getan hatte[1]; denn nach Paulus ist die alte Religionsordnung des jüdischen Gottes, an welchem das Urchristentum vor und neben ihm festhielt, abgetan, und das AT ist nicht mehr die göttliche Urkunde, aus welcher man den Heilswillen Gottes und sein Wesen jetzt zu erkennen hat. Eine Urkunde aber, zumal eine göttliche, die nur bedingt gilt, ist im Grunde

geliums von dem des Gesetzes trenne: er erklärte, daß in den paulinischen Briefen Unpaulinisches stecke, das man tilgen müsse. Diese Folgerichtigkeit machte M. in einem Zeitalter der Konfusionen und Verkleisterungen nur Ehre, so verkehrt der Ausgangspunkt ist.

Es mag hier die Stelle sein, um M.s Verhältnis zu Paulus an dem Hauptpunkte kurz zu beleuchten. Überzeugt man sich, daß M. in bezug auf die tiefe Würdigung der Begriffe Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Gesetzesgehorsam und Glaube wirklich ein Schüler des Paulus gewesen ist und sie ihm nachempfunden hat, so muß man andererseits anerkennen, daß ihm die paulinische Denkweise (s. Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923) absolut verschlossen geblieben ist. Während die Denktechnik des Paulus in bezug auf die ersten und letzten Dinge durchaus dialektisch ist (weil Gott ihm *πάντα ἐν πᾶσιν* ist), ist dieses Niveau M. unverständlich und unerreichbar geblieben. Sein Denken ist vielmehr von dem Satz des Widerspruchs vollkommen beherrscht und von der Unfähigkeit, über ihn hinaus etwas zu verstehen. Das ist überall klar, zeigt sich aber am deutlichsten bei seinem Begriff der „Gerechtigkeit". Hier wäre er genötigt gewesen, das Problem dialektisch durchzudenken (denn auch der gute Gott hat nach M. Gerechtigkeit und das gerechte Gesetz hat auch Gutes); allein er ist, soweit wir zu urteilen vermögen (s. S. 112), in diesem Problem stecken geblieben und hat es nicht durchdacht. Als Erlöster empfindet er also mit Paulus und ist wie dieser innerlich beherrscht von dem Glauben an den gekreuzigten Christus, als theologischer Denker bezeichnet er aber geradezu den Gegenpol zu Paulus, zieht den Apostel gewaltsam auf sein eigenes Niveau herab und entstellt ihn damit aufs schlimmste; indessen — kommt er ihm zuletzt nicht doch nahe, indem auch nach seiner Eschatologie der Demiurg schließlich verschwindet und Gott als *πάντα ἐν πᾶσιν* erscheint? Unterscheidet er sich, von hier aus betrachtet, nicht lediglich durch einen stärkeren Pessimismus in bezug auf die Welt und den gegenwärtigen Weltlauf von dem Apostel?

1 In seinen Konsequenzen freilich war er unübersehbar groß.

samt ihrem Urheber außer Kraft gesetzt. Der Paulinismus bedeutete also eine ungeheure Revolution in der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte. Daß die Kirche bei der Paulinischen Halbheit stehen geblieben ist, ja sie bald sogar nach rückwärts revidiert hat, ist erstaunlich und ausschließlich aus der ungeheuren äußeren und inneren Autorität des AT im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Ursprung des Christentums aus dem Judentum zu verstehen. Aber es steht doch keineswegs so, als sei M. der einzige gewesen, der die Paulinische Halbheit empfunden hat, vielmehr sind uns aus der nichtgnostischen Christenheit des nachapostolischen Zeitalters mehrere Ansätze verschiedener Art überliefert, über sie hinauszukommen. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs in bezug auf das AT nur die Betrachtung gelten läßt, daß es etwas Schattenhaftes (c. 10, 1) und nunmehr veraltet sei (c. 8, 13), so geht er damit in der Beurteilung dieses Buchs weiter als Paulus und spricht ihm jede Geltung für die Gegenwart ab; wenn ferner der Verf. des Barnabasbriefs unzweideutig und mit dem Bewußtsein, daß es sich um die wichtigste Sache handelt, erklärt, durchweg und überall sei das wörtliche Verständnis des AT ein vom Teufel herbeigeführtes, greuliches Mißverständnis der Juden und wer diesem Mißverständnis in Glauben, Lehre, Kultus, Lebensordnung usw. folge, sei ein Satanskind — so schafft er einfach und förmlich aus dem AT ein zweites Buch; nur dieses Buch hat für die Christen Gültigkeit! Auch hier ist die Identität des Gottes des Gesetzes und des Evangeliums, wie von Paulus, festgehalten, aber um welchen Preis! Auf solch eine Sophisterei wollte sich Marcion nicht einlassen. Sehr beachtenswert ist es auch, daß Ignatius in seinem Brief an die Philadelphener (c. 8) gegen die These judaistischer Christen: ,,Wenn ich etwas nicht im Archiv (im AT) finde, so glaube ich es nicht, auch wenn es im Evangelium steht'', schreibt: ,,Mir ist das Archiv Jesus Christus, sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der von ihm gestiftete Glaube''. Das kommt einer Abrogation des AT, weil durch das Evangelium ersetzt und daher überflüssig, sehr nahe. M. schuf wirklich aus den Paulusbriefen und dem Evangelium ,,das Archiv'', weil sie den Kreuzestod und die Auferstehung enthalten. Auch auf den Verfasser des Diognetbrief sei noch hingewiesen, der in seiner Apologetik ganz

vom AT. absieht, Christus als den einzigen Gottesgesandten erscheinen läßt und in Gott nur die Liebe und Güte hervorhebt[1].

Aber die wichtigste Erscheinung auf der Linie von Paulus zu Marcion ist das Johannesevangelium samt den Briefen. Zwar steht der Verf. in bezug auf das Gesetz und die Propheten theoretisch auf dem Grunde des Paulus, läßt Jesum erklären, daß das Heil von den Juden kommt und daß das AT ihn bezeugt. Er denkt nicht daran, zwei Götter zu unterscheiden[2]; aber in seinem lebendigen religiösen Denken geht er in bezug auf den Gottesbegriff und die verwandten Fragen über Paulus und zwar in der Richtung auf M. hinaus. Inwiefern er mit diesem verwandt ist in bezug auf das Unternehmen, ein neues Evangelium vorzulegen, weil ihm die kursierenden Evangelienschriften nicht genügten, darauf ist bereits oben S. 70 f. hingewiesen worden. Die souveräne Stellung gegenüber der Tradition, ja gegebenenfalls ihre Nichtachtung charakterisiert beide, und die Motive sind hier und dort sehr ähnlich: Johannes und Marcion wollen aus dem bunten Stoff, den jene Schriften bringen, eine durch Hauptgedanken zentralisierte Darstellung schaffen; sie wollen die Neuheit der Erscheinung Christi und seines Evangeliums scharf herausarbeiten; sie wollen den absoluten Wert seiner Person und seines Werkes begründen, seine schlechthinige Überweltlichkeit und mit ihr seine volle Gottheit zu deutlicher Darstellung bringen und allein die neue trostreiche Gotteserkenntnis, die durch ihn und an ihm aufgeleuchtet ist, aussagen.

Im Sachlichen und Geschichtlichen zeigt sich die Verwandtschaft. In bezug auf jenes sei darauf hingewiesen, daß auch nach Johannes Gott (er ist „Geist", wie bei Marcion: „spiritus salutaris") die Liebe ist, welche die Furcht austreibt[3], und ausschließlich als Liebe soll er vorgestellt werden — freilich

1 Bunsen legte deshalb den Brief Marcion bei!

2 Wie diese, so liegen auch andere durchgreifende Unterschiede zwischen Marcion und Johannes so klar auf der Hand, daß es unnötig ist, sie anzuführen.

3 In dieser Richtung geht der Johanneische Gottesbegriff im ersten Brief über den Paulinischen hinaus (trotz Röm. 8, 35; denn s. Phil. 2, 12) und ist eindeutiger; gerade dies ist aber auch die Richtung, in der M. bis zum Ende gegangen ist.

nach M. hat Gott nicht die W e l t geliebt, sondern die Menschen. Ferner erscheint der Sohn als ein solcher, der selbst Macht hat, sein Leben zu opfern und zu nehmen (10, 18); nach M. hat er sich selbst auferweckt, und dem Marcionitischen Modalismus entsprechen zahlreiche Johanneische Aussagen. Die ganze Johanneische Dialektik über das ,,Richten" Gottes hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß der Vater nicht richtet, sondern das Gericht dem Sohn übergeben hat; aber auch der Sohn spricht (12, 47), daß er die Ungläubigen nicht richten werde; ,,denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt selig zu machen". Auch er ist also nur Liebe und Erlösung. Das ist ganz im Sinne Marcions. Und wie bei ihm, steht in e i n e r Gedankenreihe des Johannes der Kosmos als eine dunkle, fremde, feindliche Macht Gott gegenüber; die Menschen gehören zu diesem Kosmos, der (I Joh. 5, 19) ganz und gar ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, und müssen von ihm und aus ihm erlöst werden. Auch was Johannes von den ,,Juden" sagt, nähert sich der Auffassung M.s von ihnen; denn, unbeschadet anderer Auffassungen, die Joh. über sie hegt, sind sie die eigentlichen Feinde Christi, die Kosmos-Menschen, d e r e n V a t e r d e r T e u f e l i s t. Dies und vieles Verwandte wird zwar bei Johannes bekanntlich dann wiederum einer anderen Betrachtung unterworfen, nach welcher sie nicht das letzte und abschließende Wort dieses religiösen Denkers enthalten; aber sie sind doch da und dürfen nicht übersehen werden. Für M. sind sie das letzte Wort: die Juden sind ihm als das erwählte Volk des Weltschöpfers die Feinde Christi κατεξοχήν, und ihre Patriarchen, Propheten und Führer können nicht erlöst werden. Die Eigenschaften aber, um derenwillen die Juden nach M. unerlösbar sind, ihr Pochen auf Moses, ihre verblendete Verkennung des wahrhaft Guten und ihre fleischliche Selbstgerechtigkeit, sind auch nach Johannes, der sie in der Apokalypse ,,die Synagoge des Satan" nennt, für sie charakteristisch.

Damit sind wir bereits zur g e s c h i c h t l i c h e n Betrachtung, welcher beide Männer gefolgt sind, übergegangen. Über Paulus hinaus stellt Joh. in dem Gespräch Jesu mit der Samariterin der neuen Anbetung im Geist und in der Wahrheit die jüdische und heidnische Anbetung als gleichartig und gleichfalsch gegenüber; wie M. kann er Jesum sagen lassen, daß alle, die vor

ihm gekommen, Räuber und Mörder gewesen sind; wie M. schließt er die Verkündigung der Gnade und der Wahrheit aus dem AT aus – nur das Gesetz hat Moses verkündigt. Aber weiter; es liegt auf dem Wege zu Marcion, wenn es Joh. für überflüssig hält, obgleich Matthäus und Lukas bereits ihre Evangelien verfaßt hatten, von der Geburt Christi zu reden, wenn er ferner die Bedeutung der Taufe Christi auf ein Zeichen herabdrückt, das dem Täufer gegeben werden sollte, und wenn er zwar die Botschaft: „Das Wort ward Fleisch", verkündet, aber das Menschliche in Christus in einer gespenstigen Schwebe hält.

Diese Züge, die sich vermehren lassen, mögen genügen, um zu zeigen, daß der Marcionitismus geschichtlich nicht wie aus der Pistole geschossen in die Erscheinung getreten ist. Gewiß — nicht Johannes hat ihn vorbereitet, wohl aber eine Entwicklung, die sich an den Paulinismus auf heidenchristlichem Gebiet mit innerer Notwendigkeit anschließen mußte, und deren stärkste Elemente wir bei Johannes finden. Er selbst allerdings als geborener Jude hat es verstanden, die letzten Konsequenzen zugunsten der allgemeinen Tradition zu vermeiden und die Autorität des jüdischen Gottes samt seinem Buche aufrecht zu erhalten.

Marcion und zahlreiche Christen mit und neben ihm vollzogen den Schnitt[1] und trennten im Interesse der Neuheit des Christentums, seiner Eindeutigkeit und seiner Kraft, das Evangelium vom AT und von seinem Gott; aber nur von M. wissen wir, daß er sich g e s c h i c h t l i c h Rechenschaft gegeben hat, warum er es tat und wie das gewaltige Unternehmen zu rechtfertigen sei. Während Johannes mit pneumatischer Souveränität und Sicherheit seine einschneidenden Korrekturen und Sublimierungen der Tradition als geschichtliche Tatsachen vorgetragen hat, besaß M. — das gibt ihm in der gesamten Geschichte der

---

1 Wie groß im Verhältnis zu den traditionstreuen Christen die Zahl der Christen war, die im nachapostolischen Zeitalter und bis gegen das Ende des 2. Jahrh. das AT verworfen haben, wissen wir leider nicht. Merkwürdig ist es immerhin, daß Tert. V, 20 schreibt: „H o d i e maior pars est omnibus in locis sententiae nostrae quam haereticae". Es ist nicht ganz unmöglich, daß es im 2. Jahrhundert ein Jahrzehnt gegeben hat, in welchem die Christen, welche das AT verwarfen, zahlreicher waren als die, welche es anerkannten.

alten Kirche eine einzigartige Stellung — ein klares Bewußtsein von seiner Pflicht als Kritiker, seinen Standpunkt geschichtlich zu begründen. Es wird dabei immer denkwürdig bleiben, daß er mit sicherem Griff den Galaterbrief zur Unterlage wählte — wie in der Neuzeit Semler und F. Chr. Baur —, ferner aber, daß neben diesem Brief und den anderen Paulusbriefen allgemein anerkannte Urkunden oder zuverlässige Überlieferungen schon damals nicht mehr vorhanden gewesen sein können, die so übertriebene Schlüsse verboten, wie er und später Semler und Baur sie gezogen haben[1]. Aus dem Galaterbrief schloß M., daß Paulus ein total anderes Evangelium verkündet habe als die Urapostel, nämlich das echte Evangelium Christi, das jene judaistisch verfälscht hätten, ferner, daß Paulus in allen seinen Briefen nur eine Lebensaufgabe und einen Kampf gekannt habe, den Kampf gegen die Judaisten. In seinen Auslegungen der Paulusbriefe stellte er dies ans Licht, und nun war es ihm auch möglich, Echtes und Unechtes in ihnen

1 Das ganze Unternehmen M.s ist ein Beweis dafür, daß es zwei bis drei Menschenalter nach Paulus ein maßgebendes, jede Subjektivität in der Konstruktion der Vergangenheit zügelndes Wissen um den geschichtlichen Verlauf der Dinge (abgesehen von den Schriften, die auch wir noch besitzen) nicht mehr gegeben hat; sonst hätte es M. gar nicht wagen können, mit einer so grundstürzenden Betrachtung hervorzutreten. Der Satz Ritschls bewährt sich auch hier: „Nirgendwo ist das geschichtliche Gedächtnis kürzer als unter der Herrschaft einer Tradition“; die Tradition war in diesem Fall die willkürliche Bestimmung und Schätzung des „Apostolischen“. Unter den Schutz dieses Titels stellte man die Ausgestaltung des urchristlichen Synkretismus und aller der religiösen Motive, die man in der Gegenwart brauchte. M. hat ganz richtig den Unwert dieser Tradition erkannt; sein Heilmittel aber, obgleich aus dem Grundgedanken des Paulus geboren, war geschichtlich betrachtet noch falscher. — Die Apostelgeschichte, eine für die Paulinische Zeit wesentlich zuverlässige Quelle, war allerdings vorhanden und M. hat sie gekannt; aber er hat sie, die übrigens noch nirgendwo als ein heiliges Buch galt, als eine durchaus falsche Quelle beurteilt und verworfen, weil sie nach seiner Auffassung den Paulusbriefen widersprach und dazu jenem Lukas zugeschrieben wurde, dessen Namen die Judaisten dem echten Evangelium vorgesetzt haben, als sie es verfälschten.

zu unterscheiden und diese Unterscheidung auf das Evangelium auszudehnen. Die Parallelen zur Arbeit der Tübinger Schule sind hier überall so frappant, daß sie einer Hervorhebung nicht bedürfen. Allerdings besteht der Unterschied, daß diese Schule nicht soweit gegangen ist, dem Paulus die Anerkennung des AT und des ATlichen Gottes abzusprechen, und daß sie andere Mittel als M. besaß, um das echt Paulinische vom „Deuteropaulinismus" zu trennen; aber dieser Unterschied ist schließlich nicht sehr groß; denn in der „Idee" hat Paulus auch nach Baur den ATlichen Gott preisgegeben und in gewissem Sinn hat er mit dieser Behauptung recht (s. o.) [1].

Wenn M. aber den angeblichen Befund in den echten Briefen des Paulus mit dem gegenwärtigen Zustand der großen Christen-

1 Die Übereinstimmung zwischen M. und den Tübingern ist sehr groß. Beide haben darin recht, daß man die bewegende Seele des Paulinismus, die Größe des Lebenswerks des Apostels und das Verständnis des apostolischen Zeitalters vor allem aus dem Kampf gegen die Judaisten zu erkennen habe — eine geschichtliche Einsicht ersten Ranges, die in der langen Periode zwischen M. und den Tübingern verloren ging und auch von Luther nicht als geschichtliche Erkenntnis für das Verständnis des Urchristentums geltend gemacht worden ist. Aber beide haben darin unrecht, daß sie den ganzen Paulus mit seinen Gedanken und Interessen, sowie alle urchristlichen Entwicklungen aus jenem Kampfe glaubten verstehen zu können. Bei M. hatte diese Überzeugung den Erfolg, daß er (wie die Prologe zu den Paulusbriefen, aber auch seine Exegesen lehren) in den Partien der Briefe, die er für echt erkannte, in der gewaltsamsten Weise alles auf den judaistischen Gegensatz zurückführte; aber auch bei den Tübingern ist es nicht wesentlich anders, wenn ihr Verfahren auch nicht ganz so grotesk ist. Da sie aber beide wirkliche Kritiker waren und nicht Sophisten, so sahen sie sich beide genötigt, aus ein und demselben Gesichtspunkt große Streichungen in den Paulusbriefen vorzunehmen. Dabei verfuhren die Tübinger radikaler als M., da sie nicht weniger als sechs von den zehn Paulusbriefen für unecht erklärten, M. aber verwegener, da er sich zutraute, die angeblichen höchst zahlreichen großen und kleinen Interpolationen erkennen und ausscheiden zu können, welche die Briefe durch die Judaisten erlitten hätten. Übrigens haben es auch die Tübinger versucht, eine Reihe von Schwierigkeiten durch die Annahme von tendenziösen Interpolationen zu beseitigen, namentlich die Jüngeren unter ihnen, nachdem sie den Radikalismus der Schule gemildert hatten (vgl. die Arbeiten von Hilgenfeld und Holtzmann); sie sind also als Kritiker Marcioniten geworden.

heit verglich, mußte er einsehen, daß der Apostel umsonst gearbeitet hatte, und daß trotz seiner unsäglichen Bemühungen alles beim alten geblieben war; alles hatte sich wieder infolge der Anerkennung des AT in gesetzliche Formen niedergeschlagen, und mit Schmerz sah M., daß die Christenheit wieder eine Spielart des Judentums geworden war. Die Energie und die Kraft der Organisation, die er nun einsetzte, um das Werk des Paulus wieder aufzunehmen, eine reformierte und geschlossene Christenheit zu schaffen und alle abgefallenen Brüder zurückzurufen, ist neben seiner religiösen Konzeption das Bewundernswerteste an ihm, und erstaunlich waren seine Erfolge. In dem VII. und VIII. Kap. ist dargestellt worden, was er als Organisator gewollt und durchgesetzt hat; hier muß diese Leistung noch im Zusammenhang gesetzt werden mit der Entwicklungsgeschichte des Urchristentums zum Katholizismus:

Die große Christenheit war „katholisch“ durch die Fülle der religiösen Motive (den Synkretismus), die sie umspannte, und sie war „katholisch“ durch die Universalität ihrer Mission; aber da sie lediglich dasselbe Buch wie die Synagoge besaß, mußte ihre Verkündigung „zweier“ Bünde“, auf die sie sich, dem Apostel folgend, stützte (s. Justins Dialog), unvollkommen und fragwürdig bleiben; sie hatte für den zweiten und wichtigeren Bund keine Urkunde! Aber sie hatte auch keine zentralisierte, katholische Lehre; denn so wichtig es war, daß wenigstens ein kurzes und gehaltvolles Taufbekenntnis in Rom, vielleicht auch in Kleinasien, existierte, so besaß dasselbe doch noch keine „katholische“ Verbreitung und Dignität, und neben ihm erbaute, lehrte und spekulierte jeder christliche Lehrer auf eigene Faust. Endlich entsprach dieser concordia discors der Lehre, die nur ganz unsicher durch die Berufung auf die unformulierte „apostolische Überlieferung“ zusammengehalten wurde, die lockere Verbindung der Gemeinden untereinander. Den fehlenden inneren Zusammenhang suchten Bischöfe und Lehrer durch persönliche Mahnschreiben und Beschwörungen zu ersetzen; der Erfolg konnte nur ein ganz unvollkommener sein. Nur die römische Gemeinde sprach und handelte auch damals schon als Gemeinde in der Richtung auf den Aufbau einer Gesamtkirche.

Über diesen diffusen und für den Bestand der Christenheit gefährlichen Zustand der Dinge brach die Reformation Marcions herein. Die erste Notwendigkeit, die ihm aufgegangen war, da er die alte Urkunde verwarf und nur e i n e n Bund anerkannte, war die Herstellung einer litera scripta ebendieses einzigen Bundes. Er und kein anderer hat sie geschaffen! Die zweite Notwendigkeit, die sich ihm aufgedrängt hatte, weil sie auf seinem Standpunkt selbstverständlich war, war die Verbindung des Evangeliums mit den Paulusbriefen und damit die segensreiche, zugleich aber verhängnisvolle Zweiteiligkeit des neuen Kanons. Er und kein anderer hat sie konzipiert! Die dritte Notwendigkeit, die er eingesehen, war, dem herrschenden Synkretismus der religiösen Erkenntnisse und Motive, dazu dem Prophetismus, der Allegoristik, der eindringenden philosophischen Spekulation, dem Rationalismus und Gnostizismus, kurz allen subjektiven Elementen ein Ende zu machen und an ihre Stelle nicht eine menschlich erklügelte ,,Lehre", wohl aber eine klare und eindeutige biblische Theologie zu setzen. Er hat dies durch seine ,,Antithesen" d. h. den in seiner Einförmigkeit höchst kräftigen Bibelkommentar getan! Endlich hat er die Notwendigkeit eingesehen, mit diesen neugeschaffenen Mitteln eine tatsächliche E i n h e i t der Christenheit in Form einer großen K i r c h e herzustellen und dadurch ebendieser Christenheit Kraft und Dauer zu geben. Er selbst ist sein eigener Missionar gewesen und hat nach dem Zeugnis seines Zeitgenossen Justin seine Schöpfung ,,im ganzen Menschengeschlecht", d. h. im ganzen Reiche, ausgebreitet [1].

Die Einwendungen, daß er in allen diesen Stücken nicht der erste gewesen sei, sondern schon Vorhandenes nachgeahmt habe, sind sämtlich hinfällig. Vergebens hat man sich bemüht nachzuweisen, daß die Konzeption und Schöpfung einer zweiten heiligen Urkunde, des NT, schon vor M. in der großen Christen-

---

1 Es ist wohl möglich, daß nicht nur eine ursprüngliche Anlage M. zum Kirchenorganisator großen Stils gemacht hat, sondern auch sein Aufenthalt in Rom und seine zeitweilige Zugehörigkeit zur römischen Gemeinde. An ihrer universalkirchlichen Sorge mag er erkannt und gelernt haben, was für die Christenheit als ganze zu tun sei, und übertraf dann im Anlauf seine Lehrmeisterin an Energie und Tatkraft. Wenn dem so ist, so steckt in seinem ,,Katholizismus" ein r ö m i s c h - katholisches Element.

heit erfolgt sei. Der Dialog Justins mit Trypho, von anderen negativen Zeugnissen zu schweigen, protestiert gegen diese Behauptung [1]. Wohl wußte man in der großen Christenheit seit Paulus von zwei Testamenten, aber in Form der Schrift besaß man nur eines, das alte, und dachte an keine Verdoppelung. Woher hätte man auch die Autorität für die Schöpfung eines neuen Testaments aufbringen sollen? [2] Ferner, wohl besaßen einige führende Gemeinden zur Zeit M.s schon die vier Evangelien und lasen sie im Gottesdienst neben dem AT, aber weder war diese Sammlung schon allgemein verbreitet, noch galt sie als die dem AT entsprechende, formell gleichwertige Urkunde [3]. Weiter, die Konzeption, die Briefe des Paulus dem Evangelium mit gleicher Dignität zuzuordnen, konnte dort nicht entstehen, wo der Apostel im Schatten der Urapostel stand; in diesem Schatten stand er aber in der großen Christenheit, entsprechend dem eigentümlichen Inhalt der „apostolischen Tradition", die auf Augenzeugenschaft alles Gewicht legte. Wenn daher die große Christenheit aus sich heraus das Evangelium und die Paulusbriefe verbinden wollte, hätte das immer nur durch ein urapostolisches Medium geschehen können; die Zeugnisse für einen so gestalteten Kanon sind aber sämtlich nachmarcionitisch [4]. Dazu, die Notwendigkeit, den Lehrinhalt des Christentums gegenüber allem groben und feinen Synkretismus und Subjektivismus, woher er auch komme, in sichere Grenzen zu fassen und ihn als biblische Theologie lediglich aus der heiligen Urkunde zu schöpfen, diese Theologie aber nicht kosmologisch, sondern soteriologisch aufzubauen, hat M. zuerst erkannt und ihr die konsequenteste

---

1 In der Christenheit sind also, bevor es zwei verbundene schriftliche Testamente gab, zwei feindliche vorhanden gewesen; das geschriebene NT ist als Gegner des AT von M. geschaffen worden, um dann erst, im Gegensatz zu ihm, in friedlicher Verbindung mit dem AT als die Oberstufe in der katholischen Kirche zu erscheinen; s. meine Schrift „Die Entstehung des NTs" S. 21 ff. (Beiträge zur Einl. in das NT, 6. Heft, 1914).

2 Diese Autorität war erst dann vorhanden, als die Konzeption gefaßt war, die gesamte echte schriftliche Hinterlassenschaft der Apostel sei ipso facto die heilige Grundlage und Richtschnur der Christenheit.

3 S. „Entstehung des NT.s" S. 46 ff.

4 S. a. a. O. S. 39 ff.

Folge gegeben. Endlich, die verstreuten Gemeinden *durch dieses Verständnis des Christentums* zu einer geschlossenen Einheit, *zu einer tatsächlichen Kirche* zusammenzuschließen und dadurch vor Zerfließen in die Zeitströmungen und in den Judaismus zu bewahren, hat ebenfalls M. als einzelner mit bewunderungswürdiger Energie zuerst unternommen.

Was taten die Bischöfe und Lehrer der großen Christenheit, als dieser „Wolf", wie sie sagten, in die Herde einbrach, als dieses „στόμα ἀθεότητος" zu reden anhob und dieser „Gigant" wider den Schöpfergott den Kampf begann. Was taten sie, als wie aus dem Boden gestampft sich inmitten der verstreuten Einzelgemeinden im Reich der geschlossene Bau der Marcionitischen katholischen Kirche erhob. Wir haben schon erzählt, daß sie den höchsten Eifer einsetzten und daß wir die Verbreitung der neuen Kirche in allen Provinzen des Reichs aus der Fülle der Gegenschriften kennen, die zwischen 150 und 200 *überall* geschrieben wurden. Daß diese Kirche zu verdammen sei, darüber gab es keinen Zweifel; aber *um sich ihrer zu erwehren, hat die große Christenheit alles von Marcion rezipieren müssen und rezipiert, was er geschaffen hat, mit Ausnahme des religiösen Grundgedankens.* Sie selbst hat nun erst auch ein *schriftliches* NT hervorgebracht; sie hat in diesem NT „Evangelium" und „Apostolus" wie M. auf *einer* Fläche verbunden (den „Apostolus" nach ihrer Tradition erweiternd); sie hat alsbald von M. gelernt, daß man die Lehre gegen ihr Zerfließen und gegen Einflüsse von außen sicherstellen müsse, indem man sie als *Theologie des NTs* zu fassen habe, und sie hat ebenfalls von ihm zu lernen begonnen, daß die *Soteriologie* der Kosmologie überzuordnen sei[1].

---

1 Bei der großen Gegenbewegung gegen M., die sich entwickelte, hatte die römische Gemeinde, von der er mit seiner Kirchenstiftung ausgegangen war, unzweifelhaft die Führung. Sie hat zuerst von M. gelernt, was von ihm zu lernen war, und es die anderen Gemeinden gelehrt. Sie hat dann noch Kräftigeres über M. hinaus zum Bau und zur Sicherstellung der neuen katholischen Kirche hervorgebracht. Die Konzeption des Gedankens der bischöflichen Sukzession und ihre Verbindung mit dem

Nicht nur durch die Tatsache, daß alle diese Stücke bei M. früher auftauchen als in der großen Kirche, wird die kausierende Priorität dieses einzigen Mannes bewiesen[1], sondern noch sicherer durch die Beobachtungen (s. Beilage III u. IV), wie stark die Marcionitische Bibel als solche auf die katholische eingewirkt hat. Vor allem spricht hier das mächtige Eindringen der Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen in die lateinische Bibel der Kirche die beredteste Sprache[2]. Wie oft muß anfangs die Marcionitische Briefsammlung in die Hände der Katholiken gekommen und zunächst unerkannt geblieben sein!

Gedanken der Garantie für die traditio veritatis sind nicht von M., wenn wir auch in späterer Zeit von διαδοχαὶ τῶν ἐπισκόπων in den Marcionitischen Kirchen hören.

1 Daß auch ohne die Marcionitische Bewegung die innere kirchliche Entwicklung zur Schöpfung des NTs, zu seiner Zweiteiligkeit, zur christlichen Theologie als Theologie des neuen Buchs und zur (relativen) Zurückdrängung der Kosmologie geführt hätte, ist eine These, über die sich schwer diskutieren läßt; mir scheint sie keineswegs sicher. Wahrscheinlicher ist mir, daß die Kirche ohne jene Bewegung sich mit den vier Evangelien (in kanonisch unsicherer Dignität) neben dem AT begnügt hätte, daß sie daher auch schwerlich zur Überwindung des Diffusen in ihrer Lehre und zur Theologie des Buchs gekommen wäre (auch so ist sie durch die zwei Testamente, die sie nun anerkannte, und aus anderen Gründen nur sehr bedingt zu ihr gekommen) und daß die Kosmologie ihre Überordnung über der Soteriologie behauptet hätte. Wendet man aber ein, daß doch nicht M. allein hier in Betracht komme, sondern auch der Gnostizismus, so verkennt man die numerische und sachliche Inferiorität des Gnostizismus als kirchengeschichtlichen Faktors neben der Marcionitischen Kirche. Wohl nennt Tert. die Valentinianer — sie können allein hier in Betracht kommen — „frequentissimum collegium", aber eben „collegium". Gewiß haben Irenäus und er sie eingehend bekämpft, aber die exotischen valentinianischen geheimen Spekulationen reizten durch ihre Kuriositäten zur Aufdeckung und Widerlegung und da sie in die christliche Oberschicht eindrangen, verlangten sie eine besondere Aufmerksamkeit.

2 Es sei hier nochmals (s. S. 132* f.) daran erinnert, daß so konservative Kritiker wie die Herausgeber des „Novum Testamentum domini nostri J. Chr., Latine sec. edit. S. Hieronymi (Wordsworth und White) geschrieben haben (T. II, 1, 1913, p. 41): „Marcionis ‚Apostolicon' Latine etiam circumlatum est et communi usu tritum. . . et alias abunde testatum est, ecclesiam nonnihil etiam in Novi Testamenti corpore conformando haereticis debere".

Es fehlten eben Jahrzehnte lang in den katholischen Kirchen Exemplare der Paulusbriefe (s. o.). Aber auch die offenbare Tatsache, daß Irenäus, der Begründer der soteriologischen Kirchenlehre, sowie Tertullian und Origenes ihre biblischen Lehren über Güte und Gerechtigkeit, über Evangelium und Gesetz, über den Schöpfergott und den Erlösergott usw. im Kampf gegen M. entwickelt und dabei von ihm gelernt haben, ist von höchstem Belang[1]. Endlich — durch M. ist auch für die große Kirche Paulus wiedererweckt worden, den z. B. ein Lehrer wie Justin bereits ganz zur Seite geschoben und der römische Christ Hermas völlig ignoriert hatte. Vor allem aber die Stellung der großen Christenheit zum AT ist infolge der Auseinandersetzung mit M. eine wesentlich andere geworden als früher. Vorher war die Gefahr brennend, daß man das AT als die christliche Urkunde, teils wörtlich, teils allegorisch erklärt, anerkannte und sich mit ihr begnügte; jetzt wurde zwar diese Gefahr noch immer nicht endgültig beseitigt und eine befriedigende Klarheit nicht hergestellt, aber die Beurteilung, daß im AT ,,das Erz noch in den Gruben liegt" und daß es die legisdatio in servitutem sei gegenüber der NTlichen legisdatio in libertatem, schaffte sich doch Raum und Ansehen. Ja wir hören jetzt von hervorragenden Kirchenlehrern Äußerungen über das AT, die noch über Paulus hinausgehen. Das verdankt die Kirche Marcion.

Nimmt man hinzu, daß erst nach M. in der großen Christenheit die zielstrebige Arbeit begonnen hat, die h. Kirche, die Braut Christi, die geistliche Eva, den jenseitigen Äon vom Himmel herabzuführen und auf Erden die Gemeinden zu einer tatsächlichen Gemeinschaft und Einheit auf dem Grunde einer festen, im NT wurzelnden Lehre zusammenzuschließen, wie er es getan hat, so ist erwiesen, daß M. durch seine organisatorischen und theologischen Kon-

---

1 Die beiden Hauptsätze des Irenäus: ,,Der Schöpfergott ist auch der Erlösergott" und ,,der Sohn Gottes ist zum Menschensohn geworden", auf denen die ganze weitere Entwicklung der Kirchenlehre ruht, sind streng antimarcionitisch, und doch steckt M. hinter ihnen, weil Irenäus sie soteriologisch verstanden und entwickelt hat im Unterschied von der rationalistischen Dürftigkeit der meisten Apologeten vor ihm.

zeptionen und durch sein Wirken den entscheidenden Anstoß zur Schöpfung der altkatholischen Kirche gegeben und das Vorbild geliefert hat. Ihm gebührt ferner das Verdienst, die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften, des Neuen Testaments, zuerst erfaßt und zuerst verwirklicht zu haben. Endlich hat er als erster in der Kirche nach Paulus die Soteriologie zum Mittelpunkt der Lehre gemacht, während die kirchlichen Apologeten neben ihm die christliche Lehre auf die Kosmologie gründeten[1].

X. Marcions Christentum kirchengeschichtlich und religionsphilosophisch beleuchtet.

1. Der Antinomismus und die Verwerfung des Alten Testaments.

Zur Verwerfung des AT ist M. sowohl durch die Zurückweisung des Schöpfergottes als auch durch die Ablehnung des Gesetzes geführt worden; doch schon die letztere allein hätte

---

1 Ich habe diese Thesen, allerdings noch nicht mit der nötigen Bestimmtheit, sowohl in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte als auch in der Schrift über die Entstehung des NT seit Jahren dargelegt und erhärtet; aber in den kirchen- und dogmengeschichtlichen Lehrbüchern und Monographien, die seitdem erschienen sind, sind sie noch immer nicht gebührend anerkannt worden. Die Geschichte der Entwicklung des Urchristentums zur katholischen Kirche muß einen anderen Aufbau erhalten als bisher; M. und seiner Kirche muß für das 2. Jahrhundert mutatis mutandis eine so hervorragende Stelle (und eine ähnliche, in mancher Hinsicht noch weiter greifende Bedeutung) gegeben werden wie der Reformation im 16. Jahrhundert. Der Gnostizismus neben M. muß kirchengeschichtlich (anders ideengeschichtlich) einen bescheidenen Platz erhalten, und die altkatholische Kirche muß als ein (antithetisches und synthetisches) Produkt der Einwirkung Marcions auf das nachapostolische Christentum erscheinen. Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion — das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation!

ihn dazu bestimmt; denn Gesetzliches in der Religion erschien ihm als ihre Verkehrung, und Apelles beurteilte, gewiß im Sinne des Meisters, das Gesetz der Schöpfung gegenüber als das noch Schlimmere. Denkt man mit Paulus und M. den Gegensatz zwischen ,,der Gerechtigkeit aus dem Glauben" und ,,der Gerechtigkeit aus den Werken" scharf durch und überzeugt sich zugleich von dem Unzureichenden der Mittel, mit denen Paulus das kanonische Ansehen des AT festhalten zu können geglaubt hat, so vermag kein konsequentes Denken die Geltung des AT als kanonischer Urkunde in der christlichen Kirche zu ertragen. Man darf es auch als sichere Erkenntnis aussprechen, daß die Kirche das AT weniger aus sachlichen Gründen festgehalten hat, als aus geschichtlichen. Zu den geschichtlichen muß auch die für die Kirche der alten Zeit maßgebende Erkenntnis gerechnet werden, daß Jesus selbst und Paulus auf dem Boden des AT gestanden haben. Über dieses Argument hätte auch M. als Kind seiner Zeit nicht hinwegkommen können; ebendarum beseitigte er es durch einen Gewaltstrich, indem er die Tradition über diese Stellung Jesu und seines Apostels für gefälscht erklärte.

Aber was wollen überhaupt in jener Zeit in bezug auf religiöse Erkenntnisse ,,Beweise" besagen? Sie waren unzureichend, verfehlt, sophistisch, ja oft nichts anderes als schillernde Seifenblasen. Und was will zu allen Zeiten in der Religion die gemeine Logik der Konsequenzen besagen, da sie doch ihre eigene Logik hat? Nur die Sachen selbst haben ein Interesse und verdienen eine ernsthafte Würdigung; denn in ihnen steckt das Unveränderliche und Unverlierbare.

Marcion hat die Christenheit vom AT befreien wollen, die Kirche aber hat es beibehalten; er hat nicht verboten, das Buch in die Hand zu nehmen, ja er hat sogar anerkannt, daß in ihm Nützliches zu lesen sei; aber er sah in ihm einen anderen Geist als im Evangelium, und er wollte in der Religion von zwei Geistern nichts wissen. Hat er recht oder hat die Kirche recht, die sich von dem Buche nicht getrennt hat? Die Frage muß aufgeworfen werden; denn vor uns steht nicht ein beliebiger Theologe ohne Wirksamkeit und Anhang, sondern der Mann, der das Neue Testament begründet und eine große Kirche geschaffen hat, die Jahrhunderte lang blühte. Er darf mit Recht auf die Ehre Anspruch machen, daß man ihn noch heute ernsthaft nimmt. Auch

ist jene Geschichtsphilosophie noch nicht allgemein gültig, die unter allen Umständen dem Gewordenen recht gibt.

Die These, die im folgenden begründet werden soll, lautet: das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.

Die Begründung der Erkenntnis, daß die Verwerfung des AT im 2. Jahrhundert (und im kirchlichen Altertum und Mittelalter überhaupt) ein Fehler war, ist leicht zu geben: damals war es, weil das Werden in der Geschichte den Augen verborgen war, schlechthin unmöglich, das AT zu verwerfen, wenn man nicht jede Verbindung der christlichen Religion mit ihm abschnitt und es für das Buch eines falschen Gottes erklärte[1]. So ist M. verfahren. Diese Behauptung ist aber so ungeschichtlich und grundstürzend, zugleich aber auch religiös so verwirrend, daß die Kirche ihr gegenüber alle Schwierigkeiten, alle verhängnisvollen Folgen und alle Sophismen, die die Beibehaltung des AT mit sich brachte, instinktiv und mit Recht in den Kauf genommen hat. Gewiß wird man dem Manne die Anerkennung nicht versagen, der, weil er das Evangelium und das Gesetz für unvereinbar hielt, sich mutig der mächtigsten Tradition entgegenwarf und das AT opferte; aber — von dem geschichtlichen Vacuum, das hinter der christlichen Religion nun entstand, und von der Vergewaltigung der Verkündigung Jesu und des Paulus abgesehen — welche unsägliche Verwirrung mußte entstehen, wenn man die Frömmigkeit der Psalmisten

---

1 Oder für ein Fabel- und Lügenbuch, was auf dasselbe herauskommt. Die wissenschaftlich sehr beachtenswerte vermittelnde Betrachtung, welche verschiedene Bestandteile in dem Buch unterschied (Ptolemäus, Pseudoklementinen u. a.), läuft auch auf eine Verwerfung als Ganzes hinaus; sie konnte übrigens nur Sache der Gelehrten und theologischen Schulen sein.

und die tiefen Prophetenworte als die Wirkungen einer verwerflichen Gottheit zu verurteilen gezwungen war! Unheiliges als Heiliges nehmen zu müssen, das kann jede Religion bis zu einem gewissen Grade ertragen; aber Gutes für schlecht, Heiliges für verwerflich zu halten, das muß sich rächen. Das AT hat die Christenheit in einen tragischen Konflikt gebracht: er war im 2. Jahrhundert und bis auf weiteres nicht so zu lösen, wie ihn M. gelöst hat, sondern wie die Kirche ihn löste. Das NT half ihr seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts dabei und beseitigte wenigstens einen Teil der drückenden Schwierigkeiten und der Sophismen, mit denen man sich die Augen verblendete; nun durfte man Stufen unterscheiden und das AT auf die niedere stellen; freilich blieb diese Unterscheidung immer bedroht, denn es kann — das erschien selbstverständlich — nur eine Inspiration und nur eine durch sie gesetzte lex veritatis geben.

Durch Luther[1] wurde die Paulinisch-Marcionitische Erkenntnis des Unterschieds von Gesetz und Evangelium wieder in den Mittelpunkt gestellt; sie wurde der Hebel der Reformation als geistlicher Bewegung. Seine allen anderen Glaubensbetrachtungen übergeordnete These lautete im Negativen: „Lex non potest nobis monstrare verum deum"; das Gesetz ist „der Juden Sachsenspiegel", ist ein „leibliches Gesetz", das die Christen nicht mehr bedürfen, sie haben dafür das kaiserliche Recht; die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, auch aus seiner Summe, ist ficta et servilis. Die ganze Gesetzessphäre als irdische untersteht dem Christen[2], nicht er ihr; als religiöse aber gehört sie einer

---

1 Ich gehe sofort zu ihm über, obgleich die Geschichte der alten und mittelalterlichen Kirche hier auch noch Beachtenswertes bietet; doch ist es nicht von solcher Wichtigkeit, daß es erwähnt werden müßte. Vor allem kommt Augustin in Betracht und die Augustinisch-Paulinischen, sowie die antinomistischen Reaktionen in der Kirche; sie bieten alle eine Seite, nach der sie mit dem Marcionitismus verwandt sind. Eine Untersuchung: „Marcion und Augustin", wäre von besonderem Interesse; vgl. auch meine Abhandlung: „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche" („Ztschr. f. Theol. u. Kirche" I, 1891, S. 82—178) und den zweiten Abschnitt dieses Kapitels.

2 „De legibus quibuscumque tandem nemo potest iudicare nisi ille, qui evangelium habet et intelligit" (Wrampelmeyer, Tagebuch über Luther des Cordatus, 1885, S. 55).

überwundenen Stufe an; wer das nicht erkennt, muß Jude bleiben. Da aber das Gesetz durch das gesamte AT, einschließlich der Propheten, hindurchgeht, so liegt das ganze einheitliche Buch unterhalb der Christenheit.

Noch deutlicher sah Agricola: er beurteilte das Gesetz als einen verfehlten Versuch Gottes, durch Drohung die Menschen zu leiten. Kann Gott aber etwas verfehlen?[1] Von hier aus war kaum mehr als ein Schritt zu der besonnenen Erklärung, die Luther in bezug auf die alexandrinischen Bestandteile des AT ja auch wirklich abgegeben hat, die ATlichen Bücher seien „gut und nützlich zu lesen", gehörten aber nicht neben das NT, weil sie keine kanonische Richtschnur seien. Welch eine Entlastung der Christenheit und ihrer Lehre wäre es gewesen, wenn Luther diesen Schritt getan hätte! Gehörte mehr christlicher Freimut und Kühnheit zu ihm als zu dem Schritt, den er in der Schrift De captivitate Babylonica gegenüber den Sakramenten unternommen hat, und war nicht die kritische Geschichtserkenntnis schon erwacht? Hatte Luther nicht selbst seit der Leipziger Disputation und bis zu der Schrift über die Konzilien und Kirchen ein einschneidendes Urteil nach dem anderen an der kirchengeschichtlichen Überlieferung vollzogen? Waren nicht auch in bezug auf das AT alle Prämissen gegeben, um ihm endlich sein kanonisches Ansehen in der Christenheit zu nehmen und ihm die hohe geschichtliche Stelle anzuweisen, die ihm gebührt?

Die Prämissen waren vorhanden, aber ihre Konsequenzen konnten noch nicht gezogen werden; denn an diesem Punkt waren Tradition und Gewohnheit doch noch stärker als die erst aufdämmernde geschichtliche Kritik — die Bibel stand fester als die Kirchenlehre, die allegorische Erklärung herrschte noch, und Luther waren die Psalmen so teuer wie die Paulusbriefe — und wenn ihm auch der Mut und die Kraft zuzutrauen sind, daß er einer bloßen Tradition entgegengetreten wäre, so war er an diesem Punkt noch religiös gebunden. Dies war das Entscheidende. Während Agricola wie Marcion

---

1 Auf die Verwandtschaft zwischen Agricola und Marcion hat Frank aufmerksam gemacht (Theologie der Konkordienformel II, S. 255).

verkündigte, daß Gottes Güte allein die Buße bewirkt, und damit die Überflüssigkeit des Gesetzes für den ordo salutis proclamierte, glaubte Luther, das Gesetz zur Erweckung der Gewissen nicht entbehren zu können und fand auch sonst Gesichtspunkte, nach welchen die Verkündigung des Gesetzes als des deutlichen Ausdrucks des h. Willens Gottes nicht aufhören dürfe. Er trat damit zwar in Widerspruch zu anderen, ihm teuren Glaubensgedanken, und das hat ihn selbst innerlich angefochten; aber seine konservative Stellung zum AT war entschieden. Daher blieb dem evangelischen Christentum die kanonische Autorität des AT als Schicksal; die widerstrebenden Mächte waren zu schwach, und die Erkenntnis: „Lex non potest nobis monstrare verum deum“, fiel, auf das ganze AT angewendet, kraftlos zu Boden. Man muß noch mehr sagen: durch die Reformation erhielt der Biblizismus, der schon vor ihr im Wachsen gewesen war, eine außerordentliche Verstärkung, und das kam auch dem AT zu gut. Im Gebiete des Luthertums machten sich seine bedenklichen Wirkungen zwar weniger geltend, um so stärker aber in den täuferischen und den aus Täufertum und Reformation gemischten Kirchen, zu welchen die Calvinischen gehören. Hier hat das dem NT völlig gleichgestellte AT unheilvoll auf die Dogmatik, die Frömmigkeit und die christliche Lebenspraxis eingewirkt, in einigen Gruppen sogar einen islamitischen Eifer erzeugt, in anderen eine neue Art von Judaismus hervorgerufen und durchweg ein gesetzliches Wesen befördert. Durch das allmähliche Zurücktreten der allegorischen Methode der Exegese wurden diese Wirkungen verschlimmert; denn diese hatte die inferiorsten und bedenklichen Züge des AT zu einem großen Teil außer Kraft gesetzt. Wäre Marcion zur Zeit der Hugenotten und Cromwells wiedererschienen, so wäre er dem kriegerischen Gott Israels, den er verabscheute, mitten in der Christenheit wieder begegnet. Die Reaktion konnte nicht ausbleiben, und sie entstand in demselben Gebiete der Christenheit, dem Calvinischen, in welchem man so unbedenklich dem ATlichen Geiste Raum gelassen hatte.

Beim Übergang des 17. zum 18. Jahrhundert tauchte, zunächst in der englischen Aufklärung, die Frage nach dem Recht des AT in der Kirche wieder auf, jetzt aber als allgemeine Religions- und Geschichtsfrage. Auch wo sie in Anlehnung an

Paulus beantwortet wurde, blieb doch sein tief begründeter Antinomismus außer Spiel. Am weitesten ist, Tindal folgend, Thomas Morgan gegangen und zeigt dabei in den Ergebnissen seiner geschichtlich-philosophischen Spekulation die frappantesten Parallelen zu Marcion, ohne ihm wirklich innerlich nahe zu stehen. Schon der Titel seines berühmten Dialogs zwischen einem christlichen Deisten und einem christlichen Juden (1737) mutet Marcionitisch an. Der Gott des AT wird ungefähr so gezeichnet wie von M. als ein beschränkter, kleinlicher und widerspruchsvoller Nationalgott, der auch Unmoralisches tut; die Mosaische Gesetzgebung ist ein ganz unbefriedigendes, partikular beschränktes und anstößiges Werk, eine Entstellung der lex naturae, die sich von den heidnischen Religionen wenig unterscheidet. Das Volk Israel, von Haus aus von schlechtem Charakter, geht an diesem Gesetze zugrunde. Jesus bringt die durch Offenbarung geklärte lex naturae; er hat zum wahren Schüler nur Paulus gehabt; die anderen Apostel alle haben Jesus mißverstanden und sind in das jüdische Wesen zurückgefallen, mit ihnen die Kirche, die also, wenn auch Verbesserungen durch die Einwirkungen des Paulus nicht gefehlt haben [1], bis heute noch zur Hälfte im Judentum steckt. Daß diese Darlegung, obgleich sie sehr viel Richtiges und Wertvolles enthielt, in ihren kecken Übertreibungen keinen Eindruck auf die offiziellen Kirchen machen konnte, versteht man. Für die Entstehung einer universalen und positiv-kritischen Geschichtsphilosophie ist sie von unermeßlicher Bedeutung geworden.

Diese hat sich im Anfang des 19. Jahrhunderts auf dem Grunde, aber unter scharfer Korrektur, der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse der englischen Aufklärung entwickelt und dabei von Schleiermacher, Hegel, sowie von der Gesamtheit der aus dem Pietismus stammenden Denker den Sinn für die Eigenart und Würde der christlichen Religion erhalten. Im Formalen war (neben der Schulung für die Beobachtung des Tatsächlichen in allen seinen Erscheinungen) die Erkenntnis der Immanenz der Ideen im Wirklichen und der Entwicklung der Wahrheit im Gange

1 Die Idee, die katholische Kirche sei nach Kämpfen ein Ausgleich zwischen Petrinern und Paulinern, findet sich auch bei Morgan.

der Geschichte das Hauptergebnis. Im Materialen darf man, die christliche Religion anlangend, die Erkenntnis von der Eigenart ihres Gottesbegriffs sub specie Christi als das Hauptergebnis betrachten. Aus geschichtskritischen und religiösen Gründen folgte von hier aus mit zwingender Notwendigkeit und Evidenz, zumal da der Begriff der Inspiration im alten Sinne aufgelöst war, daß jede Art der Gleichstellung des AT mit dem NT und jede Autorität desselben im Christentum unstatthaft ist. Klar hat das Schleiermacher erkannt und andere neben ihm; Marcion hat recht bekommen, wenn auch teilweise mit anderer Begründung. Seit einem Jahrhundert wissen das die evangelischen Kirchen und haben nach ihren Prinzipien die Pflicht, dem Folge zu geben, d. h. das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, ,,die gut und nützlich zu lesen sind" und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT kein kanonisches Buch ist. Aber diese Kirchen sind gelähmt, haben sich kein Organ schaffen können, durch welches sie sich von veralteten Traditionen zu befreien vermögen, und finden auch nicht die Kraft und den Mut, der Wahrheit die Ehre zu geben; sie fürchten sich vor den Folgen eines Bruchs mit der Tradition, während sie die viel verhängnisvolleren Folgen nicht sehen oder mißachten, die fort und fort aus der Aufrechterhaltung des ATs als heiliger und daher untrüglicher Schrift entstehen. Stammt doch die größte Zahl der Einwendungen, welche ,,das Volk" gegen das Christentum und gegen die Wahrhaftigkeit der Kirche erhebt, aus dem Ansehen, welches die Kirche noch immer dem AT gibt. Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute — fast schon zu spät — vom Protestantismus verlangt wird. Die Einwendung der Überklugen und Verschlagenen aber, die Autorität des NT im alten Sinn (Buchstaben-Autorität) sei durch Zerstörung des Inspirationsdogmas ja auch aufgelöst, also könne man die beiden Testamente wie bisher ruhig beieinander lassen, ist nur eine Ausflucht. Gewiß ist auch die Autorität des NT eine andere geworden, und das soll unzweideutig bekannt werden; aber es bleibt doch der Kanon für die Kirche, nicht aus formalen Gründen und nicht mit der formalen Autorität

des Buchstabens — wie es als Sammlung zustande gekommen ist, wissen wir jetzt; Marcion hat den Grund gelegt —, sondern weil sich eine bessere Urkundensammlung für die Bestimmung dessen, was christlich ist, nicht schaffen läßt. Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden; denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen. Die beiden anderen Einwendungen aber, man müsse dem AT die alte Stellung und Schätzung belassen, weil Jesus es als heilige Schrift anerkannt habe und weil es die große Urkunde für die Vorgeschichte des Christentums sei, dürfen auch nicht ins Gewicht fallen; denn Jesus selbst hat in seinem feierlichsten Wort seinen Jüngern gesagt, daß fortab alle Gotteserkenntnis durch ihn gehe, und der wissenschaftliche Gesichtspunkt, die Urkunden der Vorgeschichte des Christentums mit seinen eigenen auf einer Fläche zu verbinden, ist kein religiöser, sondern ein profaner.

So steht die Frage des AT, die M. einst gestellt und entschieden hat, heute noch fordernd vor der evangelischen Christenheit. Die übrige Christenheit muß sie überhören; denn sie ist außerstande, die richtige Antwort zu geben, der Protestantismus aber kann es und kann es um so mehr, als das schreckliche Dilemma, unter welchem M. einst gestanden, längst weggeräumt ist. Er mußte das AT als ein falsches, widergöttliches Buch verwerfen, um das Evangelium rein behalten zu können; von „verwerfen" ist aber heute nicht die Rede, vielmehr wird dieses Buch erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die kanonische Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen ist[1].

2. Das Evangelium vom fremden Gott und der Panchristismus.

Die Schriften sind ihrem Wortsinn nach zu verstehen; alle Allegoristik ist zu verbannen — das Evangelium steht auf sich

[1] Ich protestiere hiermit dagegen, daß meine Ausführungen mit denen von Friedrich Delitzsch („Die große Täuschung") zusammengestellt werden, wie dies mehrfach geschehen ist; diese sind vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ebenso rückständig wie vom religiösen verwerflich.

selbst; es bedarf keiner Beglaubigung durch äußere Autoritäten und Weissagungsbeweise[1], keines Unterbaus durch die Philosophie, keiner Verklärung durch die ästhetische Anschauung und keiner Belebung durch den Synkretismus oder durch Enthusiasmus, Mystik und Pneumatik — das AT ist das Buch des minderwertigen jüdischen Gottes — für das geschichtliche Verständnis des kirchlichen Christentums mit seinen Gesetzlichkeiten muß man auf den Kampf zwischen Paulus und den judaistischen Christen zurückgreifen — um das Wesen des Christentums für die Zukunft sicher zu stellen, bedarf es gegenüber dem AT und modernen Schriften einer kanonischen Sammlung seiner echten Urkunden — diese Sammlung muß zweiteilig sein, d. h. Christus und Paulus umfassen; denn dieser, und nur er, ist der authentische Interpret jenes — die Kirche ist nicht nur im Glauben, sondern auch tatsächlich einheitlich zusammenzuschließen und zu begründen, aber nicht auf irgendeine philosophische Dogmatik, sondern auf die Glaubens- und Lebensprinzipien des Evangeliums – : wenn Marcion nur diese Sätze geltend gemacht und, wie er es getan, kraftvoll vertreten hätte, so hätte er schon genug getan, um sich eine einzigartige und eminente Stellung in der Kirchengeschichte als ein ebenso scharfer, wie profunder, und als ein ebenso realistischer wie religiöser Geist zu sichern.

Ist doch in dem, was er ablehnt und was er fordert, ein ganz bestimmter und charaktervoller christlicher Religionstypus gegeben, nämlich der, nach welchem die christliche Religion schlechthin nichts anderes ist als G l a u b e (im Sinne der fides historica und fiducia) a n d i e O f f e n b a r u n g G o t t e s

---

1 Es seien hier um ihrer Bedeutung willen die Marcionitischen Worte deutsch wiedergegeben, die uns durch Origenes (in Joh. II, § 199; s. o. S. 108) erhalten sind: „Der Sohn Gottes braucht keine ‚Zeugen' (d. h. keine Propheten, die auf ihn geweissagt haben); denn in seinen machtvollen Heilandsworten und in seinen Wundertaten liegt die überzeugende und tieferschütternde Kraft". Und nun ganz wörtlich: „Wenn Moses Glauben gefunden hat um seines Wortes und seiner Krafttaten willen und nicht nötig hatte, daß ihm weissagende Zeugen vorangingen, und wenn ebenso jeder Prophet vom Volk als von Gott gesandt angenommen wurde, um wieviel mehr hat nicht der, der viel mehr war als Moses und die Propheten, die Kraft, ohne vorherbezeugende Propheten das auszuführen, was er will, und der Menschheit zu helfen".

in Christus. Da dabei der Rekurs auf jede religiöse Anlage (im Sinne des Prologs der Konfessionen Augustins) wegfällt, der Mensch also der (fremden) Heilsbotschaft gegenüber „truncus et lapis" ist, so ist wirklich der Glaubensbegriff Luthers derjenige, der dem Marcionitischen am nächsten steht, wie schon Neander (s. S. 198) gesehen hat.

Aber weit über Luther hinaus hat M. den Kontrast zwischen Gott dem Heiland und der Welt, zwischen dem Wunder der Erlösung und dem Menschlichen — sei es auch dem höchsten — auf die Spitze getrieben, und hierin besteht seine singuläre Eigenart. Er hat das Evangelium, d. h. Christus, so erlebt, daß er schlechthin jede religiöse Offenbarung und Erweckung außer ihm als falsch und feindlich beurteilt hat.

Hieraus mußte er die erschütternde, aber in ihrer Einfachheit zugleich befreiende Folgerung ziehen, die ihn auf dem Boden des Christentums zum Religionsstifter gemacht hat: der bekannte Gott dieser Welt ist ein verwerfliches Wesen; das Evangelium aber ist die Botschaft vom fremden Gott; er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns verirrt, in die Heimat, sondern aus der grauenvollen Heimat, zu der wir gehören, in eine selige Fremde.

Nur sofern sie soteriologisch orientiert ist, trägt diese Religionsstiftung den Stempel ihrer Zeit [1]; sonst ist sie vollkommen unjüdisch und ebenso unhellenisch. Kann es etwas Unhellenischeres geben, als diesen völligen Verzicht auf die Kosmologie, die Metaphysik und das Ästhetische? [2] Und wenn hier jedes Paktieren mit dem höheren Menschentum, mit dem Genialischen, dem Prophetischen und dem Spekulativen, ebenso streng ausgeschlossen ist wie mit dem Moralismus, dem Legalen und dem bloß Autoritativen — welch' eine Umwertung der Werte und welch' eine Auflösung der Kultur mußte die Folge sein! Im neuen Lichte des Evangeliums verkündigte Marcion der ganzen

---

1 Niemand konnte damals ein Gott sein, der nicht auch ein Heiland war; nur die wenigen genuinen Stoiker dachten darüber anders.

2 „Haec cellula creatoris" — hätte je ein Hellene so abschätzig von Himmel und Erde sprechen können? Diese Welt des physischen und moralischen Ungeziefers!

alten Welt und ihren gleißenden Idealen die Götterdämmerung: ,,Die falschen Götzen macht zu Spott; ein neuer Herr ist Gott“ [1].

Man muß, um M. vollkommen zu verstehen, den Versuch machen, die zeitgeschichtlichen Gerüste abzubrechen. Man kann das, ohne ihn auch nur in einem Zuge zu modernisieren; im folgenden ist der Versuch gemacht:

In dieser bösen Welt, der wir angehören, und in uns selbst verschlingen sich zwei Reiche: das eine ist das der Materie und des Fleisches, das andere das des ,,Geistes“, der Moral und der Gerechtigkeit. Vereint und in sich verschlungen sind sie, obschon sie im Gegensatz zueinander stehen; das weist auf die jammervolle Schwäche dessen zurück, der für diese Schöpfung verantwortlich ist; er, obgleich ,,Geist“ und moralische Kraft, war nicht imstande, etwas Besseres als diese entsetzliche Welt zu schaffen, zu der er den ,,Stoff“ aus der von ihm als schlecht gehaßten Materie nehmen mußte. In dieser Welt steht der Mensch; aus fleischlicher Lust und der unsäglich gemeinen Begattung entstehend, mit dem Leibe behaftet und an ihn gekettet, zieht es ihn hinunter in das Treiben der Natur, und die große Menge der Menschen ergeht sich in allen Schanden und Lastern und lebt in brutalem Egoismus schlimm, schamlos und ,,heidnisch“. So will sie der Gott nicht, der sie geschaffen hat; er will sie ,,gerecht“, hat ihnen einen Sinn für das Gerecht-Gute eingepflanzt und sucht sie zu diesem zu leiten. Aber was ist dieses ,,Gerecht-Gute“, was ist das höchste Ideal? Und wie leitet er sie? Die Antwort auf diese Fragen kann man aus der ,,Welt“ und der Geschichte, aus dem ,,Gesetz“ und der Moral selbst ablesen; denn die ,,Welt“ und das ,,Gesetz“ sind ja nichts anderes als der Gott dieser Welt und als der Gott des Gesetzes [2].

Der objektive Befund zeigt also ein widerspruchsvolles Durcheinander, das jeder Rechtfertigung spottet. Einerseits gewahrt man eine strenge und peinliche Gerechtigkeit, die sich im Physischen und Moralischen durchzusetzen strebt, mit Verboten, Prämien und Strafen arbeitet und so das Naturhafte und Gemeine zu überwinden trachtet; man gewahrt den Geist der zehn Gebote, der Autorität, der Gehorsamsforderung, des Knechtisch-

---

1 Auf die Verwandtschaft mit **Tolstoi** sei schon hier hingewiesen.

2 Marcion hat diese Gleichungen ausdrücklich vollzogen, s. S. 103.

Guten und einer mühsam sich durchsetzenden, angeblich sittlichen Weltordnung. Aber mit diesem „Gerechten" ist Sinnloses, Härte und Grausamkeit und wiederum Schwanken, Schwäche und Kleinliches so untrennbar verbunden, daß alles zu einem jämmerlichen Schauspiel wird. Und selbst damit ist noch nicht das Schlimmste gesagt: diese Gerechtigkeit selbst, und zwar gerade dort, wo sie am reinsten erscheint und das Naturhafte mehr oder weniger gebändigt hat, ist im tiefsten unsittlich; denn sie ist ohne Liebe, stellt alles unter Zwang, reizt ebendadurch erst zur Sünde und führt nicht aus der Welt heraus.

Dieser „Gott", d. h. also diese Welt, ist das Schicksal des Menschen; ihm bleibt nur eine bange Wahl: entweder er entzieht seinem Schöpfer durch Libertinismus, Schande und Laster den Gehorsam und verfällt damit als entsprungener Sklave seinem Zorn und Gericht — das ist das Los der großen Mehrzahl —, oder er folgt ihm und seinem launenhaften Willen mit knechtischem Gehorsam und wird ein Gerechtigkeits-, Gesetzes- und Kulturmensch; dann überwindet er zwar das Gemeine, aber es wird schlimmer mit ihm; denn im Grunde ist nicht das Böse der Feind des Guten — sie sind inkommensurabel und das Böse ist heilbar —, sondern jene erzwungene, angelernte und selbstzufriedene „Gerechtigkeit", die von Liebe ebensowenig weiß wie von einer Erhebung ins Überweltliche, und die zwischen Furcht und tugendstolzem Behagen abwechselnd, niemals zur Freiheit kommt.

Die furchtbare Tragik des Menschenschicksals ist damit gegeben. Nicht gleißende Laster sind die Tugenden des Menschen, wohl aber stumpfen sie hoffnungslos gegen Höheres ab. Wieviel tiefer schaute Marcion in das Menschliche hinein als die Durchschnittschristenheit seiner Tage [1]: das angepriesene Heilmittel, das heteronome Gesetz, ist in seinem Effekt, so lehrte er, schlimmer als das Grundübel! Es befreit wohl von diesem Übel, aber es führt ein schlimmeres herauf, die Verhärtung in einer

1 Sie konnte unter Umständen die Welt wohl noch härter beurteilen als Marcion, indem sie erklärte, dieser Äon sei ganz des Teufels; aber — der mundus ist doch gut, nur das saeculum ist schlecht, und als vernünftiges Wesen kann der Mensch jederzeit zum „Guten" sich erheben.

selbstgerechten Lieblosigkeit und Mediocrité, die unheilbar ist. Daher — fort mit jeder Theodizee und fort mit jeder teleologischen Kosmologie; an dieser Welt samt ihren Idealen und ihrem Gott ist nichts zu rechtfertigen, und ihre „Gerechten" sind Sklaven! Hier gilt nicht nur: „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt" sondern noch vielmehr ein heiliger Trotz gegenüber den „himmlischen Mächten", die in dieses Leben hineinführen, den Menschen schuldig werden lassen und ihn mit ihrer empörenden „Gerechtigkeit" beherrschen —: bis zum physischen Ekel vor allem, was die Menge „Gott" nennt und was doch „Welt" ist, soll man den Widerwillen empfinden [1].

Aber so zu empfinden vermag nur, wem das „Ganz Andere", das „Fremde" aufgegangen ist — aufgegangen als die Macht der Liebe, und nicht nur als ein subjektiv, sondern auch als ein objektiv Neues. Hier bleiben selbst die weit hinter Marcion zurück, die, wie Paulus und seine Schüler, von der „neuen Kreatur" und dem „neuen Zustand der Seele" in ergreifenden Bekenntnissen gesprochen haben [2]; denn sie dachten immer nur an eine neue Art der Offenbarung Gottes; solch ein Halbgedanke aber in bezug auf Gott war M. ein Greuel. Er verkündete deshalb den fremden Gott mit einer ganz neuen „dispositio". An Christus hatte er ihn erlebt und nur an ihm; daher erhob er den geschichtlichen Realismus des christlichen Erlebnisses zum transzendenten und erblickte über der dunklen und dumpfen Sphäre der Welt und ihres Schöpfers die Sphäre einer neuen Wirklichkeit, d. h. einer neuen Gottheit [3].

---

1 Man erinnere sich wiederum Tolstois.

2 Pascal, Pensées p. 340: „La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire, par laquelle l'âme considère les choses et elle même d'une façon toute nouvelle. Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte".

3 Wenn heute die Religionsphilosophie wieder das Objekt der Religion (das „Heilige") grundlegend als das „ganz Andere", als das „Fremde" oder ähnlich definiert und zu dieser Grunddefinition Forscher vom Pietismus, von der reformatorischen Orthodoxie, vom Katholizismus und vom Kritizismus her gelangen, und wenn sie ferner von allen „Beweisen" abzusehen lehren und allein das Phänomen für sich sprechen lassen wollen,

Sie ist Liebe, nichts als Liebe; schlechterdings kein anderer Zug ist ihr beigemischt. Und sie ist unbegreifliche Liebe; denn sie nimmt sich in purem Erbarmen eines ihr ganz fremden Gebildes an und bringt ihm, indem sie alle Furcht austreibt, das neue, ewige Leben. Nunmehr gibt es etwas in der Welt, was nicht von dieser Welt ist und über sie erhebt! Als unfaßliches Geschenk wird es durch das Evangelium verkündet und ausgeteilt: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe zu denken, noch es mit irgendetwas vergleichen kann!" In demütigem Glauben allein wird es empfangen von den Armen und denen, die da hungern und dürsten.

In der Konzeption, daß Gott nichts ist als Liebe, ist der Gottesbegriff zugleich auf die höchste und auf die eindeutigste Formel gebracht. Wohl muß man fragen, ob da noch das Heilige als mysterium fascinosum et tremendum bestehen kann, wo der „Zorn" Gottes" abgelehnt wird, wo es keine „Furcht" mehr geben soll, wo der Lobpreis „die Himmel erzählen die Ehre Gottes" verstummt, und wo sich die Liebe an kein Gesetz gebunden weiß. Aber es bedarf nur eines Blicks auf die eben zitierten Worte Marcions: „O Wunder über Wunder" usw., um zu erkennen, daß für diesen Mann das Erhabene und Geheimnisvolle, das Große und Heilige der Religion wirklich in der Liebe beschlossen war; denn diese Liebe war ihm doch die unfaßbare, allmächtige Liebe. Zwar kann zur Zeit der fremde Gott, der tief das Innerste erregt, „nach außen nichts bewegen"; als Elende und Gehaßte müssen daher seine Gläubigen diese entsetzliche Welt noch ertragen; aber in Christus ist sie schon überwunden, und am Ende des Weltlaufs wird es sich zeigen, daß der, der jetzt in uns ist, größer ist als der, der in der Welt ist. Die Welt mitsamt ihrer Gerechtigkeit, ihrer Kultur und ihrem Gott wird vergehen; aber das neue Reich der Liebe wird bleiben. Und in der Gewißheit, daß nichts von der Liebe Gottes scheiden

---

so haben sie allen Grund, sich des einzigen Vorgängers in der alten Kirchengeschichte zu erinnern, der diesen fremden Gott kannte, bei Namen rief und alle Beweise und „Bezeugungen", damit man an ihn glauben könne, abgelehnt hat.

kann, die in Christus erschienen ist, sind die Elenden und Gehaßten doch auch jetzt schon die Triumphierenden. Vom Geiste der Liebe regiert und zu einem Bruderbund in der heiligen Kirche zusammengeschlossen, sind sie schon jetzt über die Leiden dieser Zeit erhaben. Sie haben Geduld und können warten.

Dies alles ist aber keine blasse und erklügelte, aus dem Trotz der Verzweiflung über die Welt ersonnene Spekulation, sondern christliches Erlebnis; denn an der Person Christi ist dieses Neue eine leibhaftige Wirklichkeit; an ihm ist sie empfunden. Die Liebe ist Er, und Er ist die Liebe; die Erbarmung ist Er, und Er ist die Erscheinung des überweltlichen Gottes und des überweltlichen Lebens. Das Reich des Guten und der Liebe ist Panchristismus. Durch Christus und nur durch Ihn vollzieht sich auch die Umwertung der Werte: gewiß, auch Er lehnt das naturhaft Gemeine, den Fleischessinn ebenso ab wie der Weltschöpfer — diese moralische Ablehnung versteht sich immer von selbst —, aber nur die Sünder vermag er zu erlösen; denn die, welche sich aus der Sünde in die „Gerechtigkeit" dieser Welt geflüchtet haben, in ihr Gesetz und ihre Kultur, sind als verhärtete „Gerechte" der Erlösung nicht mehr fähig. Ist das eine verstiegene Behauptung?

Hat M. nicht wirklich recht gegenüber der großen Christenheit, damals und heute noch? Bringt er nicht das konsequente Schlußglied für die Kette, die durch die Propheten, Jesus und Paulus bezeichnet ist, trotz des gewaltigen Unterschieds? Ist denn der paradoxe Unterschied zwischen den Propheten und Jesus etwa geringer, wenn Jesus die Propheten zwar bestätigt, aber verkündigt: „Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn"? Und wiederum, ist der paradoxe Unterschied zwischen Jesus und Paulus kleiner, wenn Paulus sich zwar in allem an das Wort des Herrn halten will, aber ihn gegen dieses Wort als das Ende des Gesetzes bezeichnet und einen antinomistischen Glaubensbegriff entwickelt, der durch kein Wort Jesu wirklich gedeckt ist? Ferner, gibt es eine rationale Theodizee, die nicht ihrer selbst spottet, und ist es nicht ein immer wieder gescheitertes Unternehmen, Wesen und Art, Grund und Hoffnung des Glaubens irgendwie mit der „Welt" in Einklang zu setzen, d. h. von der Ver-

nunft und dem Weltlauf aus zu begreifen? Wird der Geist nicht wirklich erst zum Geist, die Seele zur Seele und die Freiheit zur Freiheit, wenn ihnen jene unbegreifliche Liebe geschenkt wird, die nicht von dieser Welt ist? Und sind „Gerechtigkeit", Moral und Kultur wirkliche Heilmittel für den ans Sinnliche gebundenen Menschen, sind sie nicht Palliative, die schließlich das Übel noch ärger machen, wenn der selbstlose höhere Liebeswille fehlt? Erzeugt der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir wirklich den Aufschwung zur aeterna veritas und vera aeternitas, die in der Liebe zu Gott und den Brüdern gegeben ist, oder sind sie nicht Kräfte, die bei jeder großen Probe versagen? Gibt es nicht wirklich drei Reiche, von denen zwei trotz ihres Gegensatzes untrennbar in sich verflochten sind, und nur das dritte eine neue Sphäre bezeichnet? Und ist nicht Christus — tatsächlich, was geht einen lebendigen Menschen die Frage nach dem Absoluten an? — der Anfänger und Vollender der neuen, freimachenden Gotteskraft?

In allen diesen Fragen, die hier nicht willkürlich an M. herangebracht sind, sondern in denen sein Glaube lebte, ist seine Entscheidung klar. Der Christ und der Religionsphilosoph mag aber noch folgendes bedenken:

M. hat mit einer herrlichen Sicherheit verkündet, daß der Liebeswille Jesu, also Gottes, nicht richtet, sondern hilft, und er will, daß schlechthin nichts anderes von ihm ausgesagt werde. Er hat ferner diesem Evangelium so vertraut, daß er das Furchtmotiv in jedem Sinne ausgeschaltet hat und daher auch in bezug auf die Sünde nur das eine Motiv gelten läßt: „Absit, absit"; d. h. nur die Abkehr von der Sünde ist wirklich Abkehr, die aus dem Abscheu von ihr entspringt. Es ist auch kein Sophismus, wenn er erklärt, daß Gott am Ende der Dinge nicht richten werde, und doch einräumt, daß die große Menge der Menschen nicht erlöst werden wird; denn sie werden, wie er sich ausdrückt, von den Augen Gottes entfernt, weil sie sich selbst schon definitiv von ihm entfernt haben. Im übrigen kommt er hier, wie an anderen Punkten seiner Orientierung über Welt und Religion dem gesunden Agnostizismus sehr nahe. Im Grunde hat er ja auch keine Prinzipienlehre — er muß diese (wie die verschiedenen Schulen, die er zugelassen hat, beweisen, s. o.) freigelassen haben —; vielmehr zeigt die

völlig verschiedene Art, in welcher er den guten Gott, den Weltschöpfer und die Materie faßt, daß ihre Nebeneinanderstellung nicht den Sinn haben kann und soll, als seien sie formell gleichartige Größen. Er ist, so muß man seine Gedanken deuten, bei seinen Betrachtungen auf die Sinnlichkeit, auf die Welt (als Kosmos und Gesetz) und auf die reine Liebe als auf die letzten, nicht weiter zu reduzierenden und unvereinbaren Größen gestoßen, hat folgerecht bei ihnen haltgemacht und ihre Gebiete durch die Integrale Materie, Weltschöpfer (Gesetzgeber) und „fremder Gott" bezeichnet [1].

Das alles ist so rein gedacht und — eben weil weitere Spekulationen ausgeschlossen werden (anders Apelles), — so widerspruchslos, daß man auch intellektuelle Freude an seinen Gedanken hat, die Dutzende von Einwürfen, denen die Kirchenlehre ausgesetzt ist, entwaffnen. Auch kommt, das sei nur nebenbei bemerkt, seine Art das Evangelium zu verkündigen, den Bedürfnissen der Gegenwart merkwürdig entgegen, vielleicht auch deshalb, weil die Zustände seiner Zeit den unsrigen verwandt waren. Die tiefsten Kenner der Volksseele, wie sie in den Verächtern des kirchlichen Christentums heute lebt, versichern uns, daß nur die Verkündigung der Liebe, die nicht richtet, sondern hilft, noch Aussicht hat gehört zu werden. Hier tritt M. auch Tolstoi zur Seite und hier Gorki. Jener ist durch und durch ein marcionitischer Christ. Was wir an direkten religiösen Aussagen von M. besitzen, könnte auch er geschrieben haben, und umgekehrt würde M. in Tolstois „Elenden und Gehaßten", in seiner Auslegung der Bergpredigt (die ja auch für M. „die Gedanken Jesu waren, in denen er die Eigenheit seiner Lehre ausgedrückt hat") und in seinem Eifer gegen die gemeine Christenheit sich selbst wiedererkannt haben. Gorkis ergreifendes Stück „Das Nachtasyl" aber kann einfach als ein Marcionitisches Schauspiel bezeichnet werden; denn „der Fremde", der hier auftritt, ist der Marcionitische Christus, und sein „Nachtasyl" ist die Welt.

Soviel ist gewiß — daß in der Kirchengeschichte und in

---

1 Daß „Sinnlichkeit" und „Kosmos" sehr wohl vereinbar sind und daß M. vielleicht durch gnostische Einflüsse zu ihrer Trennung gekommen ist, daran sei erinnert.

der Religionsphilosophie das Marcionitische Evangelium kaum jemals wieder verkündigt worden ist, ist mindestens in der Regel nicht die Folge einer tieferen und reicheren Erfahrung gewesen, sondern ein Zeichen religiöser Stumpfheit und träger Abhängigkeit von der Tradition. Zwar geht ein Marcionitisches Wetterleuchten durch die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte von Augustins Gnaden- und Freiheitsempfindung an, deren theoretischer Deutung die Marcionitische Lehre ohne große Schwierigkeiten unterlegt werden kann; aber eben nur ein Wetterleuchten ist zu konstatieren. Nur ein religionsphilosophisches Werk gibt es, welches streng Marcionitisch ist, wenn auch M.s Name in ihm nicht genannt wird: ,,Das Evangelium der armen Seele" (mit einem Vorwort von H. Lotze, 1871 [1]). Der anonyme Verfasser (Julius Baumann) hat jedoch seine Aufgabe nicht streng wissenschaftlich aufgefaßt und schrieb breit und zerflossen. So ist das sehr beachtenswerte Buch wirkungslos zu Boden gefallen; heute aber müßte es wieder aufgenommen werden; denn der Marcionitismus, den es vertritt, hat Tieferes zu sagen als die Erscheinungen der Philosophie des ,,Als ob" und des Agnostizismus.

Ernstlich erhebt sich sowohl für die christliche Dogmatik wie für die Religionsphilosophie die Frage, ob der Marcionitismus, wie er heute gefaßt werden muß — wie leicht lassen sich seine zeitgeschichtlichen Gerüste abbrechen! —, nicht wirklich die gesuchte Lösung des größten Problems ist, d. h. ob die Kurve ,,die Propheten, Jesus, Paulus" sich nicht zutreffend nur in Marcion fortsetzt, und ob die Religionsphilosophie sich nicht genötigt sehen muß, die Antithese ,,Gnade (neuer Geist und Freiheit) > Welt (einschließlich der Moral)" als das letzte Wort anzuerkennen. Was läßt sich gegen M. einwenden? Hier eine erschöpfende Antwort zu geben, die letztlich nur eine ablehnende sein kann, aber die Hauptmotive M.s in Kraft erhält, hieße die

---

1 Neben dieses Werk kann auch die Lehre der beiden Mill (vgl. J. St. Mills Aufsatz über die Natur u. s. Jodl, Gesch. d. Ethik [2] II (1912) S. 474 f., 713 f.) gestellt werden, woran mich K. Thieme mit Recht erinnert hat.

ganze religionsphilosophische Frage aufrollen: ich beschränke mich daher auf einige Andeutungen:

Erstlich, es liegt etwas Expressionistisches in der Marcionitischen Orientierung über Gott und Welt, man kann auch sagen, eine gewisse Flucht vor dem Denken; einem scharfen Denker muß es, wie im Altertum so auch heute noch, schwer fallen, sich bei ihr zu beruhigen. Dazu kommt, daß seine Deutung des Wirklichen zur Mythologie zu führen droht; denn nach der Anlage unseres Geistes können wir als Denker wohl Monisten und Pluralisten, nicht aber Dualisten sein, ohne Mythologen zu werden, d. h. uns in Phantasien zu verlieren. Sodann empfindet man das dezidierte Urteil über die Welt bei aller berechtigten Empörung über den Weltlauf doch als Vermessenheit; kommt es dem Menschen zu, über die Gesamtheit des Wirklichen in Natur und Geschichte, soweit es nicht Gnade und Freiheit ist, den Stab zu brechen? Und sind „Moral" und Freiheit im geschenkten Guten wirklich nur Gegensätze und nicht auch Stufen? Weiter, man darf zwar M. den Vorwurf nicht machen, daß er keine Vorsehung kennt — er leugnet sie nur in bezug auf den Weltlauf, ist jedoch gewiß, daß den Erlösten nichts von der Liebe Gottes zu scheiden vermag, und fordert daher eine unerschütterliche Geduld —; aber er beschneidet doch das Leben der Frömmigkeit aufs empfindlichste, wenn sie Kreuz und Leiden nicht mehr als Schikkungen desselben Gottes betrachten darf, der das Heil schenkt. Ferner, ist es nicht falsche Innerlichkeit, ja Lieblosigkeit, wenn man gebietet, die ganze Welt als unheilbar preiszugeben, sich nur auf die Predigt des Evangeliums zu beschränken und sonst nichts in Wirken und Tat zu versuchen?[1] Setzt aber nicht alles Wirken die Reformabilität des Wirklichen und damit ein ursprünglich Gutes in ihm voraus? Damit hängt endlich das letzte eng zusammen: eine Gottes- und Weltanschauung, die, wenn sie die Bilanz zieht, die Askese so weit treiben muß, daß sie die Fortpflanzung des Menschengeschlechts für alle unter-

---

1 Max Scheler („Von zwei deutschen Krankheiten", in dem Werk „Der Leuchter", 1919, S. 161 ff.) hält dem Lutherischen Protestantismus die Gefahr der falschen Innerlichkeit vor — mit welchem Rechte, mag hier dahingestellt bleiben; aber auf M. scheint der Vorwurf zutreffend zu sein.

bindet, kann nicht die richtige sein; denn sie hebt die Grundvoraussetzung alles positiven Denkens auf, nämlich, daß das Leben irgendwie etwas Wertvolles sein muß. Und wenn die Liebe nicht nur alles duldet, sondern auch alles h o f f t, darf man da die Hoffnung aufgeben, daß ihr Geheimnis und ihre Kraft, sei es auch wider allen Augenschein, doch auch die Welt und die Geschichte mit ihrem Elend und ihrer Sünde a fundamentis umspannen, um sie in melius zu reformieren?

Dies mögen die wichtigsten Einwürfe sein, die man M. entgegenzuhalten hat; er hätte wohl auf jeden etwas zu sagen, aber ich zweifle, ob etwas Durchschlagendes. Die Kirchenlehre samt ihrem Alten Testament ist freilich damit noch lange nicht gerettet, wohl aber der erste, allen Marcionitismus abstoßende Artikel ihres Glaubens: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater". Dennoch kann man nur wünschen, daß sich in dem wirren Chor der Gottsuchenden heute wieder auch Marcioniten fänden; denn „leichter erhebt sich die Wahrheit aus der Verirrung als aus der Verwirrung!"

Beilagen.

Beilage I: Untersuchungen über die Person und die Lebensgeschichte Marcions nach den ältesten Zeugnissen und späteren Angaben.

Für eine Biographie Marcions fehlen die Unterlagen. Ob aus dem, was uns von seinem Wirken erhalten ist, Schlüsse auf seine Entwicklung gezogen werden können, muß die Untersuchung zeigen. Doch lassen sich wenigstens einige sichere Daten, die Zeit seiner Wirksamkeit und Persönliches betreffend, aus äußeren Zeugnissen feststellen. Diese habe ich (Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, 1897, S. 297—311) eingehend untersucht. Indem ich hierauf verweise, nehme ich die Aufgabe noch einmal auf, die Untersuchung teils verkürzend, teils erweiternd.

1. Das älteste Zeugnis, das des Polykarp, Bischofs von Smyrna[1].

Unter den großen Häretikern des 2. Jahrhunderts ist Marcion der Einzige, der sich nachweisbar mit einem hervorragenden

[1] Baur, der die Pastoralbriefe gegen die Marcioniten geschrieben sein ließ, wollte in den „*ἀντιθέσεις*“ I Tim. 6, 20 f. das Hauptwerk M.s erkennen (*τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας* [*καινοφωνίας* nach Cod. G und wenigen griechischen Zeugen; aber „vocum novitates“ ist die nahezu einstimmige altlateinische Lesart] *καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*). Daß die Pastoralbriefe antimarcionitisch sind, ist längst widerlegt; aber I Tim. 6, 17—21 ist höchstwahrscheinlich ein Zusatz; er könnte antimarcionitisch sein und auf die „Antithesen“ anspielen. Allein wenn *ἀντιθέσεις* auf den Buchtitel anspielen sollte, wäre es schwerlich mit *κενοφωνίαι* zu einem Ausdruck verbunden, und auch die unzutreffende Bezeichnung *ἡ ψευδώνυμος γνῶσις* für M.s Lehre wäre in so früher Zeit befremdlich, da noch Irenäus und Tertullian scharf zwischen Gnostikern und Marcioniten unterscheiden. Es ist daher wahrscheinlich, daß das Zusammentreffen mit dem Titel des marcionitischen Hauptwerks zufällig ist; ein Rest von Unsicherheit bleibt nach, weil sich m. W.

Apostelschüler noch persönlich berührt hat; das ist für seine geschichtliche Stellung von Bedeutung [1]. Irenäus (III, 3, 4) berichtet; „Polykarp nahm unter Anicet einen Aufenthalt in Rom und führte (daselbst) viele von den vorhergenannten Häretikern (d. h. von den Valentinianern und Marcioniten) wieder in die Kirche Gottes zurück“ [2]. Hierauf erzählt er eine Anekdote von dem Zusammentreffen des Johannes mit Cerinth und fährt dann fort: „Polykarp erwiderte dem Marcion, als er ihm einmal unter die Augen kam und sagte: „Erkenne uns an“: „Ja, ich erkenne dich an — als den Erstgeborenen des Satan“ [3].

Da Polykarp am 23. Febr. 155 den Märtyrertod erlitten hat [4], so steht nach diesem Zeugnis fest, daß es, als er kurz vorher in Rom war, damals schon eine zahlreiche marcionitische Gemeinde dort gegeben hat. Daß er aber in Rom persönlich mit M. zusammengetroffen ist, sagt Irenäus nicht, ja er scheint es auszuschließen, weil er den Bericht nicht mit Polykarps Marcioniten-Bekehrung

---

ἀντιθέσεις im emphatischen Sinn weder in der philosophischen noch in der häretisch-christlichen Literatur außer bei M. findet. — Tert. nennt adv. Marc. III, 8 die im Johannesbrief bekämpften Häretiker „praecoci et abortivi Marcionitae“.

1 Die Basilidianer rühmten sich, daß ihr Stifter den Glaukias, „den Hermeneuten des Petrus“, zum Lehrer gehabt habe, die Valentinianer, daß Valentin ein Hörer des Theodas, „des Schülers des Paulus“, gewesen sei (Clemens, Strom. VII, 17, 106 f.); allein selbst wenn man die Zuverlässigkeit dieser Überlieferungen annimmt, sind sie für uns nahezu wertlos, da wir weder von Glaukias noch von Theodas etwas wissen.

2 Ὅς (scil. *Πολύκαρπος*) *καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.*

3 *Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, ἀπεκρίθη· Ἐπιγινώσκω ἐπιγινώσκω σε τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ.* Der Originaltext ist von Euseb. (IV, 14, 7, Nicephorus und dem Chron. pasch.) und dem Martyr. Polyc. (Recens. Mosq.) bezeugt. *Ἐπιγίνωσκε* Codd. Euseb. BDM, Euseb. Syr., Rufin, Mart. Pol., Hieron. (de vir. ill. 17) > *ἐπιγινώσκεις* Codd. Euseb. ATER, Iren. Lat., Chron. pasch. — *σε* Iren. Lat., Euseb. Syr., Chron. pasch. — Die Einleitung im Mart. Pol. Mosq. lautet: *Συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ' οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος κτλ.*

4 S. Chronologie I S. 341—356; Zahn, Forschungen VI S. 94 f. — Anicet war wahrscheinlich der erste monarchische römische Bischof in strengem Sinn; er hat 11 Jahre regiert, 154 (155)—165 (166); s. Chronologie I

in Rom verbindet[1]. Die Begegnung wird also schon früher und in Asien stattgefunden haben. Wie die Worte lauten[2], setzen sie voraus, daß schon früher Beziehungen zwischen beiden Männern stattgefunden haben und daß M. noch hoffte, die Anerkennung des maßgebenden kleinasiatischen Bischofs erlangen zu können[3].

Die Nachricht über Polykarps antimarcionitisches Wirken in Rom kann Irenäus nur aus der Überlieferung der römischen Gemeinde bezogen haben, von der er auch sonst die wertvollsten Mitteilungen erhalten hat. Woher er den Bericht über die persönliche Begegnung M.s mit Polykarp geschöpft hat, wissen wir nicht. Sie gehört vermutlich zu den kleinasiatischen Presbyter-Überlieferungen; vielleicht stammt sie von Papias[4].

S. 158. 200 f. Daß Polykarp i. J. 154 nach Rom gereist ist, ist nicht gewiß; denn die Berechnung der Dauer des Episkopats Anicets ist zwar sehr alt, aber wohl nachträglich gemacht.

1 Auch Hieronymus sagt nicht, daß Polykarp mit M. in Rom zusammengetroffen sei (gegen Harvey u. a.); sein Zeugnis wäre übrigens wertlos.

2 Der Wechsel von *ἡμᾶς* und *σέ* ist vielleicht beachtenswert: M. wünscht die Anerkennung seiner Sekte, Polykarp verdammt in seiner Antwort den M. persönlich.

3 Nach ihren ursprünglichen Grundsätzen war es den Kirchen sehr schwer, Bekennern des Herrn Christus die brüderliche Gemeinschaft zu versagen. Es war daher einer der folgenschwersten Schritte in ihrer Entwicklung, als sie sich zu Exkommunikationen Christusgläubiger entschlossen (s. u.). — Die beißende Ironie in der Antwort Polykarps ist der in seiner Verhandlung vor dem Richter ähnlich. Der Richter sagt (Mart. Polyc. 9): „Sprich die Worte *αἶρε τοὺς ἀθέους*, Polykarp seufzt, blickt zum Himmel und spricht: *αἶρε τοὺς ἀθέους*, aber im entgegengesetzten Sinn.

4 Mit Unrecht hat man in Polykarps Brief an die Gemeinde zu Philippi (c. 6 f.) eine Beziehung auf Marcion gefunden und deshalb den Brief entweder für unecht oder für interpoliert erklärt, da M. kein Häretiker der Zeit Trajans sein kann. Die Worte lauten: . . . . *ἀπεχόμενοι σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδέλφων καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους. πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ. διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.* Die Bezugnahme auf M. ist deshalb unwahrscheinlich, weil Polykarp hier Häretiker überhaupt, nicht

2. Das Zeugnis Justins.

In seiner nicht vor d. J. 150, aber sehr bald nachher — also ungefähr um die Zeit des Aufenthalts Polykarps in Rom — ebendort verfaßten Apologie [1] hat Justin an zwei in ihrem Aufbau parallelen Stellen sehr wichtige Mitteilungen über M. gemacht. Nachdem er von dem verderblichen Wirken der bösen Dämonen im Heidentum gesprochen, fährt er fort (Apol. I, 26) [2]: *Μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ* [3] *εἰς οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν* [4]. *Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα . . ., Μένανδρον δέ τινα καὶ αὐτὸν Σαμαρέα . . ., Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν· ὃς* [5] *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε* [6]

aber eine bestimmte Gruppe im Auge hat, weil ferner der Doketismus und die Leugnung der Realität des Kreuzestodes, des Gerichts und der Auferstehung (des Fleisches) nicht spezifisch marcionitische Lehren sind — es fehlen die Hauptlehren M.s von den beiden Göttern und von der Verwerflichkeit des AT.s — und weil der Ausdruck *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* (auf welchem der Beweis hauptsächlich auferbaut wird) hier keine spezifische Bedeutung hat, sondern nur ein Synonymum zu *ἀντίχριστος* und *ἐκ τοῦ διαβόλου* ist. Dazu kommt, daß der Ausdruck *μεθοδεύῃ κτλ.* M.s eigentümliche kritische Behandlung des Evangeliums nicht trifft; Polykarp scheint vielmehr solche Häretiker im Auge zu haben, welche aus sittlicher Laxheit die Herrnworte so arglistig auslegen, daß sie die Auferstehung und das Gericht eskamotieren. Man muß daher annehmen, daß Polykarp den Ausdruck *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* öfters, aber nicht ausschließlich von M. gebraucht hat.

1 Vgl. Chronologie I S. 274 ff.; Zahn, Forschungen VI S. 8 ff. 364. Die Festlegung der ägyptischen Amtszeit des Präfekten L. Munatius Felix auf Grund zweier Papyri (Apol. I, 29; s. Papyr. Mus. Brit. nr. 358, dazu Kenyon, Academy 1896 p. 98, ferner The Oxyrhynchus Papyri, Part II nr. 237 p. 141 ff.) hat die Feststellung des Datums der Apologie bestätigt, bez. in noch engeren Grenzen bestimmt.

2 Auch bei Euseb., h. e. II, 13, 3 und IV, 11, 9, 10. Eusebius hat (l. c. c. 8) den Schein nicht vermieden, als schöpfte er aus einer Schrift Justins gegen M., von der er durch Irenäus wußte: *ὁ Ἰουστῖνος γράψας κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα μνημονεύει ὡς καθ' ὃν συνέταττε καιρὸν γνωριζομένου τῷ βίῳ τἀνδρός, φησὶν δὲ οὕτως.*

3 *ἀνάληψιν τοῦ κυρίου* Euseb.

4 *ἠξιώθησαν* Euseb.

5 *ὃς καί* Euseb. 6 *πέπεικε* Euseb.

βλασφημίας[1] *λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός*[2], *ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα*[3] *παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι*[4]. *καὶ*[5] *πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον*[6] *ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν*[7] . . . *ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον*[8], *ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν, δώσομεν.*

Dasselbe wiederholt er Apol. I, 58. Nachdem auch hier Simon Magus und Menander vorher erwähnt und charakterisiert waren, fährt er fort:

Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηΐων ἁπάντων θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ νῦν *διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τῶν*[9] *πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ᾧ πολλοὶ πεισθέντες, ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ, ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλὰ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται.*

Die Zusammenstellung M.s mit den Sektenstiftern, die sich für Götter ausgegeben haben, ist ganz unzutreffend und besonders gehässig; sie zeigt aber, wie gefährlich M. dem Justin erschienen ist, wie fremd ihm sein Christentum war und wie hoch das Ansehen M.s in seiner Kirche gewesen ist. Wir erfahren hier weiter, daß der aus dem Pontus stammende Häretiker noch jetzt lebt und tätig ist, aber schon eine längere Wirksamkeit hinter sich hat, die sich über weite Gebiete beider Reichshälften erstreckt (*διὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) und durch die er bereits viele gewonnen hat. Seine Häresie ist die blasphemia creatoris und

1 *βλάσφημα* Euseb.

2 Nach *παντός* bietet der Justin-Kodex *θεόν*, Euseb. *πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ*, beides wohl Glossen (s. Schwartz' Ausgabe).

3 *τ μείζονα* fehlt bei Euseb. und Schwartz.

4 fehlt bei Euseb. Syr. und Lat.

5 fehlt im Justin-Kodex.

6 *καὶ οἱ οὐ κοινωνοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων . . . ἐπικατηγορούμενον* Justin-Kodex.

7 *ἐστιν* Euseb., *ἔχουσιν* Justin-Kodex.

8 *συντεταγμένον* Justin-Kod., Euseb. Lat., fehlt bei Euseb. Graec. u. Syr.

9 *τὸν πάντων* Cod.

daher die Substituierung eines „anderen“ Gottes und eines „anderen“ Sohnes an Stelle des Weltschöpfers und seines Christus sowie die Verwerfung des A. T.s. Als wahrscheinlich darf man annehmen, daß diese Charakterisierung aus den „Antithesen“ M.s geflossen ist, daß diese also samt dem „Instrumentum“ M.s (Evangelium und zehn Paulusbriefe) damals schon vorhanden waren[1]. Die Wirksamkeit M.s muß schon eine längere Reihe von Jahren gedauert und die aller anderen Sektenstifter übertroffen haben. Letzteres geht daraus hervor, daß Justin den Kaisern neben den alten angeblichen Begründern der Häresie, Simon und Menander, nur M. mit Namen nennt, alle übrigen Sekten aber nur summarisch, ohne ihre Namen zu nennen, zusammenfaßt. So erscheint neben der allgemeinen Christenheit, für die Justin als Anwalt vor den Kaisern und dem Senat auftritt, als die Afterchristenheit der Gegenwart nur die marcionitische. Nicht übersehen darf man, daß in Justins kurzer Charakteristik indirekt sowohl das exklusive Vertrauen der Marcioniten zu ihrem Stifter hervortritt — „er allein kennt die religiöse Wahrheit“ —, als auch ihr Verzicht darauf, diese Wahrheit in der Weise der großen Kirche zu begründen (Verzicht auf die „apostolische“ Tradition, Verzicht auf den Altersbeweis; daher „*ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες*“ und „*ἀλόγως*“), ferner auch ihre Verachtung dessen, was die große Christenheit für Christentum hält („*καταγελῶσιν*“).

In seiner apologetischen Naivetät glaubt Justin, seine Adressaten würden sich für seine Mitteilungen über die bösen Häresien interessieren. In diesem Sinne sucht er den philosophischen Kaiser gegen die alogische und beweislose Lehre M.s von vornherein einzunehmen und verweist zugleich auf ein früheres Werk („Syntagma“), in welchem er alle Häresien bereits charakterisiert und widerlegt habe.

Dieses Werk, welches gewiß auch der doppelten Charakteristik M.s in der Apologie zu Grunde liegt, ist fast spurlos verloren gegangen, vermutlich weil es die späteren Ketzerbestreitungen verdrängt haben[2]. Nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit läßt sich einiges über Anlage und Inhalt des Werkes

---

1 Eine universale Wirksamkeit M.s ohne die Unterlage dieser Werke ist nicht leicht denkbar.

2 Tertullian hat es gekannt, s. adv. Valent. 5.

ermitteln [1]. Da es spätestens ins 5. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts fällt, ist schon sein bloßes Erscheinen ein Beweis dafür, wie mächtig die häretische Bewegung bereits in der ersten Hälfte der Regierungszeit des Antoninus Pius war. Wenn Justin in dem nicht lange nach der Apologie verfaßten Dialog mit Trypho (c. 35) die Reihenfolge „Marcianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer" bietet und Hegesipp, sein jüngerer Zeitgenosse und vermutlich Landsmann (bei Euseb., h. e. IV, 22, 4 ff), die Reihenfolge Simon ... Menandrianer, Marcianisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Sartornilianer" [2], so ist es wahrscheinlich, daß diese, sehr bald durch eine andere Suk-

1 S. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus 1873 und die Fortsetzung dieser Abhandlung in der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1874.

2 Dial. 35: *Ἄλλοι κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστὸν καὶ τὸν θεὸν Ἀβραάμ ... διδάσκουσιν· ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογοῦντας* (Cod. *ὁμολογεῖν*). *καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι. καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Die *Μαρκιανοί* sind höchstwahrscheinlich Marcioniten; denn bei Hegesipp, der von Justin nicht unabhängig sein wird, liest man l. c. *Μαρκιανισταί*. Daß aber diese (die Codd. TcERB, Euseb. Lat., Euseb. Syr. *Μαρκιωνισταί*) Marcioniten sind, ergibt sich aus Euseb. V, 16, 21: *οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος αἱρέσεως Μαρκιανισταί* (so Schwartz mit AT¹D). Korrekt ist *Μαρκιανισταί* für die Messalianer (Euchiten), genannt nach dem Wechsler Marcianus; s. Anrich, Hagios Nikolaos I S. 425; II S. 340 f. Die Marcianisten im Theodos. Codex XVI, 5, 65 (Gesetz v. 30. Mai 428 = Justinian. I, 5, 5) zwischen Phrygern und Borborianern sind wohl Anhänger des Gnostikers Marcus. Aber auch Marcions Anhänger konnten „Marcianisten" und „Marcianer" heißen, da „Marcion" lediglich eine Nebenform zu „Marcus" ist; diese Nebenform ist nicht häufig; doch s. den christkatholischen Bruder „Marcion" im Mart. Polyc. 20 und die Inschrift auf der Basis Capitolina (s. unten). — Justin, Dial. 80 bezieht sich mindestens auch auf die Marcioniten: *ἄθεοι καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιῶται*, die da den Gott Abrahams verlästern, *κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν.*

zession verdrängte Reihenfolge (s. Irenäus und Hippolyt) die des Justinischen Syntagmas gewesen ist. Man darf aus ihr schließen, daß die marcionitische Bewegung älter war als die der nach ihr angeführten Sektenstifter (s. dazu unten bei Clemens Alex.).

Von dem Justinischen Syntagma hören wir noch zweimal etwas, nämlich bei Irenäus. Zwar zitiert er Justin mit den Worten: ,,ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι; allein da Justin in der Apologie nur Marcion neben Simon und Menander mit Namen nennt und die übrigen Häresien in Bausch und Bogen folgen läßt, so ist es wahrscheinlich, daß auch das Syntagma gegen alle Häresien hauptsächlich gegen M. gerichtet war und daher auch so bezeichnet werden konnte; jedoch muß die Möglichkeit offen bleiben, daß es sich um zwei Werke handelt. An der ersten von Irenäus zitierten Stelle (IV, 6, 2; griechisch bei Euseb., h. e. IV, 18, 9) erklärt Justin, daß er dem Herrn selbst nicht Glauben schenken würde, wenn er einen anderen Gott als den Weltschöpfer verkündigt hätte [1], und an der zweiten (V, 26, 2, griechisch bei Euseb., h. e. IV, 18, 9; s. auch Cramer, Cat. in epp. cath. p. 81) — die Fundstelle bei Justin ist hier nicht angegeben, ergibt sich aber aus dem vorigen Zitat — spricht er über das Verhalten des Satan vor und nach der Erscheinung des Herrn [2].

---

1 *Καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησίν· ὅτι αὐτῷ* (*καὶ αὐτῷ* Iren. Lat.) *τῷ κυρίῳ οὐδ᾽ ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.* Die Identität mit dem Syntagma gegen alle Häresien ist auch deshalb wahrscheinlich, weil Irenäus fortfährt: ,,Hic autem est fabricator coeliet terrae, quemadmodum ex sermonibus eius ostenditur, et non is, qui a Marcione vel a Valentino, aut a Basilide aut a Carpocrate aut Simone aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus pater". Hier sind die Häresien nahezu in derselben Reihenfolge genannt, deren Bekämpfung durch Justin im Syntagma nach Dial. 35 u. Hegesipp. (l. c.) feststeht.

2 *Καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν* (hier bricht Euseb. ab) *διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι· μετὰ δὲ τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἐκ τῶν λόγων Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μαθὼν ἀναφανδὸν ὅτι πῦρ αἰώνιον αὐτῷ ἡτοίμασται . . . βλασφημεῖ τὸν τὴν κρίσιν ἐπάγοντα κύριον ὡς ἤδη κατακεκριμένος καὶ τὴν ἁμαρτίαν τῆς ἰδίας ἀποστασίας τῷ ἐκτικότι αὐτὸν ἀποκαλεῖ κτλ.* Der Mund, durch den der Satan seine Blasphemien ausstößt, ist Marcion.

3. Das Zeugnis des Papias.

Justin bezeugt, daß M. aus dem Pontus stammte, und von ihm und Polykarp erfahren wir, daß er schon um das J. 150 auf der Höhe seiner universalen Wirksamkeit gestanden hat. Eine versteckte weitere Nachricht bringt uns noch ihr Zeitgenosse, der Bischof Papias von Hierapolis.

Prologus in Ev. Ioh. ex Codice Toletano(T), Reginae Suetiae (S) et Stuttgartiensi (Stutt.); s. Wordsworth-White, Novum Testamentum domini nostri Iesu Christi Latine, Part. I Fasc. IV p. 490 f[1]:

T: „Hoc igitur evangelium post apocalipsin scribtum manifestum et datum est ecclesiis in Asia a Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Iheropolitanus episcopus discipulus Iohannis et carus in exotericis suis, id est in extremis quinque libris, retulit, qui hoc evangelium Iohanne subdictante conscribsit. Verum Archinon [sic] hereticus, quum ab eo fuisset reprobatus eo quod contraria sentiset [sic], prelectus [sic] est a Iohanne; hic vero scribtum vel epistulas ad eum pertulerat a fratribus missus qui in Ponto erant fideles in domino nostro."

S: „Evangelium Iohannis manifestatum et datum [Stutt. om. „et datum"] est ecclesis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis, id est in extremis quinque libris, retulit; descripsit vero evangelium dictante Iohanne recte. verum Martion [Stutt. „Marcion"] haereticus, cum ab eo fuisset [Stutt. „esset"] improbatus eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus qui in Ponto fuerunt."

Über die erste Hälfte dieses aus dem Griechischen übersetzten und durch mehrere Hände gegangenen Stücks ist seit Overbecks verfehltem Erklärungsversuch viel verhandelt worden von Lightfoot, Zahn, Harnack, Corssen usw. und jüngst noch von Clemen (Entstehung des Joh. Ev.,

[1] S. De Bruyne (Rev. Bénéd. 1921 Okt. p. 14 f.) bemerkt, daß dieser sehr alte Prolog von dem Autor des Markus-(„Marcus adseruit qui colobodactylus") und Lukas-Prologs („Est quidem Lucas Antiochensis") stammt. Man findet öfters alle drei oder zwei in denselben Mss.; z. B. alle drei im Tolet., den Markus- und Joh.-Prolog im Cod. Barberin. 637 (saec. VIII), Monac. 6212 u. Stuttgart.

1912, S. 375) und Bacon (Journ. of Bibl. Lit. XXXII, 1913, Part. III p. 194 ff.) Entgegen der aus Joh. 21, 23.24 gefolgerten Meinung, das Ev. sei nach dem Tode des Johannes von anderen herausgegeben worden, sagt Papias an einer Stelle seiner fünf Bücher ,,Exegetica" (so ist natürlich für ,,Exoterica" zu lesen) oder im 5. Buch derselben [1], daß Johannes selbst [2] sein Evangelium den Kirchen in Asien, nach der Apokalypse, gegeben habe. Daß Papias wirklich so geschrieben hat, braucht nicht bezweifelt zu werden [3]. Der folgende Satz darf nicht korrigiert werden, da er durch die Cordersche Katene (Cat. Graec. PP. in St. Joh., Antwerp. 1630) geschützt ist: *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ αἱρέσεων ἀναφυεισῶν δεινῶν ὑπηγόρευσε* (scil. Johannes) *τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ.* Bei Papias kann es nicht gestanden haben; denn das hätte Eusebius nicht verschweigen können. Der Verfasser des Prologs muß ihn aus einer anderen Quelle haben. Daß die folgende Angabe über Marcion auf eine alte Quelle zurückgeht, zeigt ihr unerfindbarer Inhalt. Aber der, welcher Marcion abgewiesen hat, ist nicht Johannes gewesen, sondern höchstwahrscheinlich der vorher genannte Papias (,,a Johanne" ist zu tilgen; es müßte ja schon vorher statt ,,ab eo" vielmehr ,,a Johanne" heißen). Es sind uns hier vier wichtige Nachrichten mitgeteilt: (1) daß M. aus dem Pontus

---

1 Nachdem ,,Exegetica" zu ,,Exoterica" (vgl. die *λόγοι ἐξωτερικοί* des Aristoteles; zu ,,Exegetica" s. die *'Εξηγητικά* des Basilides bei Clem., Strom. IV, 83 und die Aufschrift zum Joh.-Komm. des Origenes im Cod. Reg. *'Ωριγένους τῶν εἰς τὸ κατὰ 'Ιωάννην εὐαγγέλιον 'Εξηγητικῶν τόμοι λβ'*) geworden waren, wurden diese von einem Abschreiben durch ,,Extrema" erläutert. Es kann aber auch ursprünglich ,,in extremo quinto libro" geheißen haben. Die Änderungen können schon im Griechischen vor sich gegangen sein.

2 Zum Ausdruck ,,adhuc in corpore constituto" s. Orig., in Matth. ser. 138 (Comm. V. p. 167): *ἔτι ἐν σώματι καθεστῶτος.*

3 Freilich gibt es noch eine andere Möglichkeit: der Ausdruck ,,a Johanne adhuc in corpore constituto" ist sehr auffallend. Wie, wenn der griechische Text gelautet hat: *Τὸ τοῦ 'Ιωάννου εὐαγγέλιον . . . ἐδόθη ταῖς ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ 'Ασίᾳ ὑπὸ 'Ιωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου, τοῦ ἀποστόλου 'Ιωάννου) ἔτι ἐν σώματι καθεστῶτος, ὡς ὁ Παπίας ὀνόματι 'Ιεραπολίτης, ὁ τοῦ 'Ιωάννου μαθητὴς ἀγαπητός, ἐν ταῖς τῶν 'Εξηγητικῶν αὐτοῦ πέντε βίβλοις ἀπήγγειλεν?* Ich habe früher diese Hypothese bevorzugt und halte sie auch jetzt noch für möglich, aber natürlich für unbeweisbar.

nach Kleinasien kam, (2) daß er Schriftstücke („vel epistolas“ ist wohl interpoliert) im Auftrag pontischer Christen an eine maßgebende Instanz in Asien, wahrscheinlich an Papias, gebracht hat, (3) daß er, nach dem Urteil dieser Instanz, „contraria sentiebat“, (4) daß seine Lehre keine Billigung fand, er vielmehr als Irrlehrer verworfen wurde.

Die Vertauschung von Papias und Johannes in dem Prolog findet sich auch bei Filastrius. Er schreibt (haer. 45): „(Marcion) devictus atque fugatus a beato Iohanne evangelista et a presbyteris de civitate Efesi Romae hanc haeresim seminabat“ [1]. Der Glaubwürdigkeit der Nachrichten, die wohl die ältesten sind, die wir über M. besitzen, steht m. E. nichts im Wege. Dann aber ergibt sich, daß M., schon seine Sonderlehre hegend, den Pontus verlassen [2] und sich, Anerkennung suchend, nach Asien gewendet hat. Über „die Brüder“, die ihn gesandt haben und die ihm ein Schriftstück mitgegeben haben, läßt sich nur vermuten, daß es Gesinnungsgenossen waren, die ihn empfahlen [3]. An eine Exkommunikation im späteren Sinn des Worts in seiner heimatlichen Kirche darf überhaupt nicht gedacht werden, sondern an eine Ausweisung aus der Gemeinde: für sie war er tot [4].

M. ist aus dem Pontus nach Asien gegangen; („Ephesus“ darf man nicht festhalten, wenn man „Johannes“ streicht; aber es ist natürlich so wenig ausgeschlossen wie Smyrna); es war

1 Manches von dem, was im nachapostolischen Zeitalter in Kleinasien geschehen ist, wurde später einfach dem „Johannes“ beigelegt. Man braucht nur an die schlagende Parallele zu erinnern, daß Tert. in de bapt. 17 erzählt, der Verf. der falschen Paulusakten sei in Kleinasien entlarvt worden und Hieronymus diese Nachricht aus Tert. mit der Hinzufügung wiedergibt: „(convictus) apud Johannem“ (de vir. ill. 7), sich um die 100 Jahre die dazwischen liegen, nicht kümmernd.

2 Der Pontus als Heimat M.s ist, außer durch Justin, auch durch Irenäus, Rhodon, Tertullian, Clemens und Hippolyt bezeugt.

3 Die Worte im Cod. T „fideles in domino nostro“ müssen als ein irriger Zusatz beurteilt werden.

4 Anders liegt der Fall I Clem. 54 (an die Führer der Unruhen in Korinth): *Τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; τίς εὔσπλαγχνος; τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης; εἰπάτω· εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους, μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.*

bereits eine Propaganda-Reise; aber sie endete mit einem zweiten Mißerfolg. Damals wird sich die Begegnung mit Polykarp (s. o.) zugetragen haben. Die Reise muß noch in die Zeit Hadrians fallen; denn ein Jahrzehnt propagandistischer Wirksamkeit reicht schwerlich aus, um den Erfolg zu erklären, der durch Justin für die Zeit um das Jahr 150 feststeht[1].

4. Das Zeugnis des Clemens Alexandrinus.

Strom. VII. 17, 106 f: *Κάτω περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου. Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο.*

Die Stelle steht in dem Zusammenhang des Nachweises, daß, während die Zeit Jesu und der Apostel bis Tiberius, bzw. bis Nero reicht, die großen Häretiker viel später sind. Werden sie von Clemens doch schon auf die Zeit Hadrians datiert, so darf man sicher sein, daß dies nicht unrichtig ist; denn Clemens hatte ein Interesse daran, sie möglichst weit vom apostolischen Zeitalter zu entfernen. Wir haben hier also ein zuverlässiges Zeugnis, daß M. schon unter Hadrian aufgetreten ist. Aber die Stelle sagt noch mehr, nämlich (1) daß Ms. Wirksamkeit (ebensowie die des Basilides und Valentin) sich nicht bis in das Zeitalter M. Aurels erstreckt hat, (2) daß in der Gruppe ,,Basilides, Valentin, Marcion" der letztere wie ein alter (Lehrer) den jüngeren (Schülern) gegenübersteht[2]. Dies konnte Clemens nur sagen, wenn

---

1 Die gleichzeitigen Zeugen sind durch Polykarp, Justin und Papias erschöpft; denn auf den Valentinianer Ptolemäus darf man sich nicht mit Sicherheit berufen. Es ist nur möglich, daß er Marcioniten gemeint hat, wenn er (Ep. ad. Floram bei Epiph., haer 31, 3—7) christliche Lehrer bekämpft, die das Gesetz und die Weltschöpfung dem Widersacher, dem verderbenstiftenden Teufel, zuschreiben, den sie auch *πατήρ* und *ποιητής* nennen. Er bezeichnet das als eine *ἀνυπόστατος σοφία τῶν ψευδηγορούντων* (c. 3, 2. 6), bez. *τῶν ἀπρονοήτων ἀνθρώπων* (c. 3, 7), und meint, daß man so etwas nicht einmal aussprechen dürfe (c. 5, 2). S. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1902, S. 507 ff.

2 So sind die Ausdrücke ,,*συνγίνεσθαι*" und ,,*νεώτεροι*" zu verstehen. Man braucht deshalb nicht anzunehmen, daß Basilides und Valentin per-

er etwas Genaueres über M.s Leben wußte, den er übrigens (Strom. III, 4, 25) „ὁ Ποντικός" nennt. Wir müssen also annehmen, daß M. schon im Zeitalter Hadrians ein gestandener Mann war und gegen Ende der Regierungszeit des Pius gestorben ist. Er wird ± 85 geboren sein, während die Geburt des Basilides und Valentin etwa 20 JJ. später zu setzen ist.

5. Das Zeugnis des Irenäus.

In bezug auf die Lehre Ms. ist Irenäus für uns der grundlegende Zeuge; in bezug auf die Person ist er leider ziemlich stumm[1]. Er bezeichnet ihn als „ὁ Ποντικός" und als Diadoche des Häretikers Cerdo (I, 27, 2; III, 4, 3); über diese Angabe s. die Untersuchung unten: „Cerdo und Marcion". Das Zeitalter

sönliche Schüler M.s waren, sondern Clemens sieht wie die Apostel, so die Sektenstifter als eine ideelle Einheit an, und in dieser verhält sich M. zu den anderen wie ein älterer Lehrer zu Jüngeren. Das γάρ nach Μαρκίων verlangt eine ziemlich umständliche Paraphrase, etwa diese: Die Behauptung der Basilidianer und Valentinianer, ihre Stifter reichten durch je ein Mitglied bis zu den Aposteln herauf, ist belanglos, auch wenn sie zutreffend ist; denn Marcion, der selbst nicht vor der Zeit Hadrians aufgetreten ist, hat zu Basilides und Valentin im Verhältnis eines älteren (Lehrers) zu jüngeren (Schülern) gestanden; wie sollen also Basilides und Valentin bis zum apostolischen Zeitalter hinaufreichen? Übrigens scheint man doch folgern zu müssen, daß Clemens angenommen hat, Marcion habe durch seine Lehre den Basilides und Valentin beeinflußt. Eine gewisse Verbindung zwischen Valentin und Marcion scheint auch aus dem dunklen Schluß des Muratorischen Fragments hervorzugehen. Daß der MAliche Häreseologe Paulus (de haeres. libellus. Oehler, Corp. Haereseol. I p. 316) Valentin „Marcionis discipulum" nennt, kommt natürlich nicht in Betracht; möglicherweise aber ist de carne 1 („Quasi non eadem licentia haeretica et ipse [scil. Marcion] potuisset aut admissa carne nativitatem negare, ut Apelles discipulus et postea desertor ipsius, aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condesertor eius Valentinus") so zu verstehen, daß Valentin Schüler M.s gewesen ist. Die grammatisch nächstliegende Erklärung ist das gewiß („eius" auf Apelles zu beziehen); aber die Nachricht ist so singulär und wird auch nirgends sonst von Tert. selbst bezeugt, daß es wahrscheinlicher ist, „eius" auf M. zu beziehen und eine gewisse Verwirrung, bez. Nachlässigkeit bei Tert. anzunehmen; er wollte nur sagen, daß Valentin wie M. ein Abtrünniger gewesen sei, und ließ sich in der Form der Aussage unbedacht durch die Worte leiten, die er für Apelles gebraucht hatte.

1 Doch verdanken wir ihm die Anekdote über Polykarp und Marcion; s. o.

betreffend, bringt er die Angabe (III, 4, 3): „Invaluit sub Aniceto". Da die Zeit dieses Bischofs (s. o.) ziemlich sicher ist (154 [155] — 165 [166]), so ergibt sich, daß M. auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit gestorben ist; denn die Zeit M. Aurels ist für ihn ausgeschlossen. Man wird also schwerlich fehlgehen, wenn man den Tod M.s auf d. J. + 160 ansetzt (s. o.) [1]. Ohne Schuld hat Irenäus in bezug auf die Zeit M.s dadurch Mißverständnisse hervorgerufen, daß er in III, 4 die Häretiker nach der Zeit ihres Auftretens in Rom geordnet und demgemäß auch im Häretikerkatalog Marcion fast ans Ende gesetzt hat. Bestärkt wurde er in der Herabdrückung M.s durch die Annahme, M. sei der Diadoche Cerdos und dieser stehe parallel zu Valentin. Das ist augenscheinlich römische Überlieferung (s. unter „Cerdo"), die von der früheren Zeit der Wirksamkeit M.s absah [2].

6. Das Zeugnis Rhodons.

Rhodon, Asiat von Herkunft und rechtgläubiger Schüler Tatians in Rom, hat in einem Werke gegen Marcion (s. Euseb., h. e. V. 13), verfaßt in der Endzeit M. Aurels oder unter Commodus und durch genaue Kenntnis der Entwicklung der Schule M.s ausgezeichnet, den Marcion „ὁ ναύτης" genannt. Diese römische Tradition wird durch Tertullian beglaubigt (s. dort).

7. Das Zeugnis Tertullians.

Tertullian bestätigt die pontische Herkunft M.s — öfters kommt er auf sie zu sprechen und sucht M. auch von hier aus (der Pontus galt als barbarisches Land, s. adv. Marc. III, 6: „Lex Rhodia . . . . lex Pontica") zu diskreditieren, der schlimmer sei als ein Skythe und Massaget —, seine Abhängigkeit von Cerdo

---

1 „Der Presbyter des Irenäus" ist der erste Zeuge, der uns Ausführlicheres über die Lehre M.s bringt, aber für seine Person schweigt er.

2 „Valentin kam nach Rom unter Hygin, hatte seinen Höhepunkt unter Pius und blieb bis Anicet; Cerdo aber, der vor Marcion war, kam ebenfalls unter Hygin in die (römische) Kirche . . . . Marcion aber, sein Nachfolger, hatte seinen Höhepunkt unter Anicet." Die Reihenfolge der Häretiker, wie sie Irenäus nach der Widerlegung des Valentinianers Ptolemäus und der übrigen Valentinianer im 1. Buch gegeben hat, lautet: Simon, Menander, Satornil, Basilides, Karpokrates, Cerinth, Ebioniten, Nikolaiten, Cerdo, Marcion, Enkratiten und Tatian, Gnostiker. Sie ist keine chronologische, bez. die chronologische Betrachtung spielt nur sekundär hinein.

(s. dort) und sein Gewerbe als „nauta“ oder „nauclerus“. Schon de praescr. 30 bezeichnet er ihn so („Ponticus nauclerus“) und spielt in seinem Hauptwerk häufig darauf an. M. war nicht Matrose, sondern Schiffsherr und zwar ein begüterter; als solcher kam er nach Rom [1]. Dies ergibt sich aus der Angabe Tert.s, M. habe der römischen Gemeinde ein Geschenk von 200 000 Sesterzien gemacht, das aber diese ihm nach dem Bruch zurückgegeben habe. Zweimal wird dies erwähnt, de praescr. 30: „Marcion cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat .... in perpetuum discidium relegatus“, und adv. Marc. IV, 4: „Adeo antiquius Marcionis (evangelio) est (evangelium), quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, proiectam m o x cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate desciit“. Wir haben hier eine römische Lokaltraditon, die uns lehrt, daß der wohlhabende Schiffsherr M. nicht als notorischer, schlechthin zu fliehender Ketzer nach Rom gekommen ist — war er irgendwo schon von einer Gemeinde ausgewiesen, so hatte das bei den damaligen Verhältnissen noch keine allgemeine Folge —, daß aber sein Bruch mit der römischen Kirche b a l d nach seiner Ankunft erfolgt ist. Daß Tert. den M. bei seiner Ankunft in Rom noch für einen guten katholischen Christen hält und von seinem „primus calor fidei“ spricht, zeigt nur, daß er von M.s früherem Leoen nichts gewußt hat. Sowohl das Geldgeschenk beim Eintritt in die Gemeinde als auch die Rückgabe beim Bruch sind interessante Tatsachen; wäre das etwas Gewöhnliches gewesen, so hätte sich das Gedächtnis daran nicht zwei Generationen hindurch erhalten [2].

1 Tert. erlaubt sich die unverschämte Bemerkung (V, 1): „Pontice nauclere, si nusquam furtivas merces vel inlicitas in acatos tuos recipisti, si nusquam omnino onus avertisti vel adulterasti“ etc. Die Ausschweifungen der Schiffsleute (adv. Valent. 12: „Quis nauclerus non etiam cum dedecore laetatur? videmus cotidie nauticorum lascivias gaudiorum“) hat Tert. niemals dem M. zur Last gelegt.

2 K r ü g e r (Artikel „Marcion“ in H a u k s REncyklopädie), H i l g e n f e l d (Ketzergesch.) u. a. nehmen an, Tertullian überliefere, daß M. erst in Rom Christ geworden sei und bei seinem Übertritt das Geldgeschenk gemacht habe, und K r ü g e r verwirft auf Grund dieser Überlieferung die anderen entgegenstehenden Zeugnisse. Nun ist einzuräumen, daß der Ausdruck „in primo calore fidei“ so zu verstehen ist. Allein er

Da M. dem Tert. nur seit seiner Ankunft in Rom bekannt ist, so bezeichnet er ihn konsequent als ,,haereticus Antoninianus''; aber er hat noch Genaueres über die Chronologie gewußt. De praescr. 30 schreibt er: ,,Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? (Vgl. c. 7: ,,Inde Marcionis deus melior de tranquillitate, a Stoicis venerat''; adv. Marc. II, 27: M.s Gott = ,,philosophorum deus'') [1]. Ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Telesfori [2]

---

muß nicht so verstanden werden; er kann auch eine falsche pragmatische Stilblüte Tert.s sein. Daß man ihn nicht pressen darf, scheint mir aus de praescr. 30 zu folgen; denn wenn es dort von M. und Valentin heißt, daß sie ,,in catholicae primo doctrinam crediderunt apud ecclesiam Romanensem'', so soll das gewiß nicht bedeuten, daß beide in Rom zum Christentum übergetreten sind, sondern daß sie in ihrer vorhäretischen Periode in Rom mit der dortigen Gemeinde in Glaubensgemeinschaft gestanden haben. Sollte aber Tert. wirklich angenommen haben, M. sei erst in Rom zum Christentum übergetreten, so muß diese seine Meinung notwendig falsch sein; denn wenn man auch über das Papias-Zeugnis hinwegkommen kann, so ist es doch unmöglich, das Zeugnis des stadtrömischen Schriftstellers Hippolyt, der gleichzeitig mit Tert. geschrieben hat, zu verwerfen (s. u.). — Ich gestehe, daß meine Rekonstruktion der Geschichte M.s nicht völlig sturmfest ist, aber die entgegenstehende ist es noch weniger, und auch in bezug auf M. muß man sich Rufins Wort erinnern (Expos. Symb.), daß keine Häresie in Rom ihren Anfang genommen habe. Was aber die Tatsache betrifft, daß M. in Rom von der Gemeinde aufgenommen wurde, obgleich er anderswo ausgeschlossen war, so hat man sich zu erinnern, daß dies auch noch in viel späterer Zeit vorkam und ,,den 12. Kanon der h. Apostel'' (Lagarde, Reliq. iur. eccl. antiquiss. p. 22, 6 f.) nötig machte: *Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτος ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει δεχθῇ ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν, ἀφοριζέσθω καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ δεχθείς.* Vgl. auch c. 16 p. 23, 1 f.; c. 33 p. 26, 3 f.

1 Stoische Studien darf man hieraus nicht folgern. Die Kirchenväter haben M. mit der Stoa, mit Epikur, mit den Cynikern, mit Empedokles, mit Pythagoras und Plato in Zusammenhang gesetzt, um ihn zu diskreditieren. Diese Musterkarte widerlegt sich selbst. Philosophische Studien treten nirgends hervor, aber das kann Absicht sein. Seine Textkritik zeigt den schulmäßig gebildeten Mann.

2 Im Texte steht ,,Eleutheri''; dieser Anachronismus (Eleutherus war römischer Bischof c. 176—c. 189) ist Tert. nicht zuzutrauen. Auch

benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, novissime in perpetuum discidium relegati [1] venena doctrinarum suarum disseminaverunt", u. adv. Marc. 1, 19: „Anno XV. Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis. salutis † qui ita voluit quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare. De quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. a Tiberio autem usque ad An-

die Verweisung auf Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV, 22, 3), der mitteilt, Eleutherus sei der Diakon des Anicet gewesen, reicht nicht aus, auch wenn man annimmt, er habe unter diesem Bischof bereits eine bedeutende Rolle gespielt. Da der Zusatz „benedicti" es nahe legt, daß der betreffende Bischof Märtyrer oder Confessor war, da ferner Irenäus von dem römischen Bischof Telesphorus — und in der Reihe der römischen Bischöfe nur von ihm — sagt (III, 3, 3): *ὃς ἐνδόξως ἐμαρτύρησε* (was beides bedeuten kann), da weiter Tert. adv. Valent. 4 bemerkt: „Speraverat (Romae) episcopatum Valentinus . . . ., sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit", und da endlich lautlich „episcopatu telesfori" und „episcopatu eleftheri" sich sehr ähnlich sind (zumal wenn, wie wahrscheinlich in beiden Namen, nur einer der beiden Doppelkonsonanten gesprochen wurde), so wird ein sehr früher Schreiber die Namen verwechselt haben. Zwar sagt Irenäus, Valentin und Cerdo seien unter dem Nachfolger des Telesphorus, Hyginus, nach Rom gekommen und Marcion nach Cerdo; allein diese kleine Differenz fällt um so weniger ins Gewicht, als damals der monarchische Episkopat in Rom noch nicht ausgebildet war, Telesphorus und Hyginus als Bischöfe nebeneinander gestanden haben mögen und Valentin sich nicht sowohl um d a s Bischofsamt, als vielmehr nur um ein Bischofsamt in Rom bemüht haben wird. Beachtenswert ist endlich, daß nach dem Carmen Pseudotertulliani adv. Marc. III, 282 ff. Cerdo unter Telesphorus nach Rom gekommen ist. Hier haben wir also die Verbindung e i n e s der drei ziemlich gleichzeitig in Rom auftauchenden Häresiarchen (Cerdo, Valentin, Marcion) mit dem Namen des Bischofs Telesphorus. Der Verf. des Carmen hat als seine Hauptquellen Irenäus und Tertullian benutzt. Er wird also in de praescr. 30 noch den Namen „Telesphorus" gelesen haben; denn wie soll er sonst auf ihn gekommen sein?

1 Da Tert. hier M. und Valentin einfach zusammenfaßt, so darf man die Angaben nicht pressen; sie stimmen z. T. mit dem überein, was Irenäus über Cerdo, jedoch viel konkreter berichtet (III, 4, 3: *Κέρδων πολλάκις εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ὑπό τινων ἐλεγχόμενος ἐφ᾽ οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.)*

toninum anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio mensis. tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem".

Ich habe in meiner Chronologie (I S. 297 ff., 306 f) die letztere Stelle ausführlich behandelt. Die 115 Jahre und 6½ Monate bezeichnen nicht den Abstand zwischen zwei Ereignissen aus dem Leben der Kaiser Tiberius und Pius, sondern den zwischen Christus und Marcion[1]. Die römischen Marcioniten haben ihn berechnet und auch in dieser Berechnung ihre hohe Meinung von der Bedeutung ihres Stifters zum Ausdruck gebracht; erst in der Gemeinde Muhameds stößt man wieder auf Ähnliches. Die Zahl führt aber, vom 15. Jahr des Tiberius (29 p. Chr.) gerechnet und zwar von seinem Anfang, auf die zweite Hälfte des Juli des J. 144. Das kann nur das Jahr des vollendeten Bruchs M.s mit der Kirche und der Gründung seiner eigenen Kirche auf dem Fundament des neuen Schriftenkanons sein[2]. Zu diesem Jahr fügt sich auch anderes chronologisches Material; s. u. Da M. nach Tert. „bald" nach seiner Ankunft in Rom, andrerseits aber doch erst nach einer gewissen Zeit gefährlicher Wirksamkeit („inquieta semper curiositas" — geht das auf die Bibelkritik, die Abfassung der Antithesen und die Herstellung des Kanons? — „vitiatio fratrum") definitiv aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen worden ist, so wird seine Ankunft in Rom ungefähr mit dem Regierungsantritt des Kaisers Pius zusammenfallen (s. u.)[3].

1 Auf den ersten Blick sieht es freilich so aus, als beziehe sich die Berechnung auf die Kaiser; allein erstens stimmt die Berechnung hier nicht, wie man auch ihren Anfangs- und ihren Endpunkt ansetzen mag; zweitens sieht man nicht ein, welches Interesse Tert. in diesem Zusammenhang haben sollte, den Abstand zwischen Tiberius und Pius auf den Tag zu berechnen; drittens ist das „tantundem ponunt" nur verständlich, wenn die Rechnung von Marcionitischer Seite herrührt.

2 Ganz deutlich müssen dabei die Marcioniten einem bestimmten Monatstag im Auge gehabt haben als den Stiftungstag ihrer Kirche.

3 Bill (Texte u. Unters. Bd. 38 H. 2 S. 66—72) hat sich auch davon überzeugt, daß die 115 JJ. 6½ Monate aus einer Marcionitischen Rechnung stammen müssen und daher ein Tag in der 2. Hälfte des Juli 144 für M. ein bedeutendes Ereignis bezeichne; er besteht aber gegen Lipsius, Krüger und mich darauf, es müsse der Abreisetag M.s aus dem Pontus sein, weil die Stelle von Tert. mit den Worten eingeführt würde: „Quoto

Die marcionitische Kirche hat also ihren Stiftungstag im Gedächtnis behalten und überliefert; die rechtgläubige römische Gemeinde aber hat die Verhandlungen mit M. nicht vergessen, die zum Bruch geführt haben, samt dem Geldgeschenk. Über diese Verhandlungen werden wir noch von Hippolyt Näheres hören (s. u.). Vielleicht steht mit ihnen auch ein Brief in Zusammenhang, den Tert. dreimal erwähnt[1]. De carne 2 schreibt er: „Cum Christianus fuisses, excidisti rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola et tui non negant et nostri probant"; adv. Marc. I, 1: „Marcion deum, quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit; non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus", und IV, 4: „Quid nunc, si negaverint Marcionitae qrimam apud nos fidem eius adversus epistolam puoque ipsius? quid si nec epistolam agnoverint? certe Antitheseis non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt. ex his mihi probatio sufficit". Ob Tert. selbst den Brief eingesehen hat[2] und ob Marcioniten

anno Antonini maioris d e P o n t o s u o e x h a l a v e r i t aura canicularis" etc. Allein das ist ein kleinliches Argument; den römischen Marcioniten war es doch gewiß gleichgültig (selbst wenn es sich hätte feststellen lassen), an welchem Tage M. den Pontus verlassen hat, vielmehr interessierte sie es nur, wann der Wind ihn nach Rom geweht hat. Aber auch hier war nicht der Ankunftstag der entscheidende, sondern der Tag, an dem der einst in Judäa aufgetretene Jesus nach Paulus endlich wieder einen wahrhaftigen Zeugen erhalten hat, der der judaistisch gewordenen Kirche den Kampf ansagte und die wahre Kirche neu begründete. Man bemerkte aber auch, daß Tert. zwar mit der Frage beginnt, wann die Hundstagluft M. aus seinem Pontus ausgehaucht hat, aber diese Frage nicht nur nicht bereinigt, sondern dahingestellt sein läßt, dann aber sagt: „Zwischen Christus und Marcion zählen die Marcioniten 115 Jahre und $6^1/_2$ Monate." Also muß der Marcion-Tag, der hier zugrunde liegt, ebenso bedeutend sein wie der Christus-Tag. Dieser Tag war der Tag der Epiphanie Christi, mit der das Heil anhob, also muß der Marcion-Tag der Kirchengründungstag sein. Die Epiphanie Christi haben diese Marcioniten entweder schon nach einer Überlieferung auf den 6. Januar gesetzt oder einfach das Jahr 29 (Anfang) angenommen. In beiden Fällen wird man auf den Monat geführt, den auch die Hundstage fordern.

1 Ob noch ein Brief M.s zur Kenntnis Tert.s gekommen ist, darüber s. oben in dem Kapitel über die „Antithesen".

2 Daß die Geschichte vom Geldgeschenk im Brief gestanden hat, ist unwahrscheinlich.

in der Verlegenheit wirklich einmal die Echtheit des Briefs beanstandet haben, mag auf sich beruhen [1]. Daß er echt war, braucht man nicht zu bezweifeln; aber wir können den Worten Tert.s nicht mehr entnehmen, als daß M. nach seinem eigenen Zeugnis der großen Kirche einst angehört und sie dann verlassen hat, „rescindendo quod retro credidit" [2]. Er hat sich also in einer inneren Auseinandersetzung von dem alten Glauben, d. h. dem damaligen christlichen Gemeinglauben, befreit. Daß er noch als überzeugter Anhänger desselben nach Rom gekommen ist, läßt sich aus den Angaben nicht schließen. Wir haben den Brief wohl im Archiv der römischen Gemeinde zu suchen, und M. mag ihn geschrieben haben, um der Gemeinde offen seine innere Entwicklung darzulegen. Der Brief ist dann öfters besprochen, bezw. den Anhängern M.s vorgerückt worden, die natürlich die Beweiskraft des Briefes gegen die Lehre des Meisters (als eine spätere, also jüngere und deshalb schon falsche) ablehnten. Zieht doch Tert. selbst ganz ungerechtfertigte Folgerungen aus dem Brief, wenn er von dem „primus calor fidei" M.s spricht und in IV, 4 augenscheinlich auch aus dem Brief beweisen will, der kirchliche Vier-Evangelien-Kanon sei älter als M.s Evangelium. Augenscheinlich hat Tert. von dem Leben M.s so gut wie nichts gewußt; wäre es ihm bekannt gewesen, so hätte er sich nicht adv. Marc. I, 1 in abgeschmackten Ausführungen über den Pontus ergangen, während er an dieser Stelle nach schriftstellerischem Herkommen von der Person und den Lebensumständen M.s hätte reden müssen. Sein Wissen beschränkte sich auf wenige Nachrichten: „den Ponticus nauclerus"; den Eintritt in die römische Gemeinde, begleitet von einem namhaften Geldgeschenk; den „Brief", in welchem er Rechenschaft gegeben hat, warum er die herrschenden christlichen Lehranschauungen nicht teilen könne; die stetige Beunruhigung der Brüder durch dogmatisch-historische Fragen; die Prädizierung als Diadoche des Lehrers Cerdo; die definitive Exkommunikation samt der Rückgabe des Geldes. Die genaue

---

1 Mir ist beides wahrscheinlich.

2 Daher schreibt Tert. auch de carne 3: „Angelos creatoris conversos in effigiem humanam aliquando legisti et credidisti."

Bestimmung der Zeit zwischen Christus und Marcion verdankt Tert. einer Marcionitischen Angabe [1].

In de praescr. 30 steht noch etwas zu lesen, nämlich: „Postmodum Marcion paenitentiam confessus cum conditioni sibi datae occurrit, ita pacem recepturus, si ceteros, quos perditioni erudisset, ecclesiae restituerat, morte praeventus est". Allein diese Nachricht ist höchst wahrscheinlich unglaubwürdig und ein Kirchenklatsch, der sehr rasch wieder verstummt ist; denn 1. kein Zeuge sonst erwähnt ihn, auch nicht der Römer Hippolyt, 2. Tert. selbst hat später der Nachricht keinen Glauben mehr geschenkt; denn in dem großen Werk gegen M. schweigt er über sie, er hätte sie aber mindestens I, 1 erwähnen müssen, wo er davon spricht, daß M. früher den Glauben der Kirche geteilt habe, 3. die dem M. angeblich auferlegte Bedingung war unmöglich zu leisten [2]. Interessant ist aber, daß schon so frühe einem Ketzer gegenüber die pragmatisch-tendenziöse Legende gearbeitet hat: Selbstmord (bezw. vom Teufel geholt) oder Bekehrung auf dem Totenbett sind bekanntlich nach der Legende der fünfte Akt im Leben eines Ketzerhauptes.

8. Das Zeugnis Hippolyts und Epiphanius' [3].

Hippolyt hat in seinem verlorenen Syntagma gegen 32 Häresien, in seiner späteren „Refutatio" der Häretiker (Philosoph.)

---

1 Bei Esnik (J. M. Schmid, Esnik von Kolb, 1900, S. 176) besitzen wir noch eine Marcionitische Berechnung, nämlich die sonst unbezeugte Angabe, es seien vom Sündenfall bis zum Erscheinen Christi 2900 Jahre verlaufen. Diese Vertauschung von 3000 JJ. mit 2900 kann doch nur aus der Tendenz entsprungen sein, die überlieferten 3000 JJ. auf das Erscheinen Marcions zu deuten, mit und nach dessen Auftreten das Weltende kommt. Hiernach wäre M. also im J. 129 aufgetreten. Allein die von 3000 JJ. abgezogenen 100 Jahre dürfen doch wohl nur als runde Summe aufgefaßt werden (s. oben: die Marcioniten haben 115 JJ. und $6^1/_2$ Monate zwischen Christus und Marcion gesetzt), und deshalb bestätigt die interessante Stelle (neben der Überzeugung von der Nähe des Weltendes, die hier zum Ausdruck kommt) nur die chronologische, auf Marcion zielende Berechnung, die wir aus Tertullian kennen.

2 Man darf sich nicht auf Cypr., ep. 55, 11 berufen; denn hier lag der Fall ganz anders.

3 Die persönlichen Angaben Esniks über M. stammen sämtlich aus Epiph.

und, nach dem Zeugnis des Eusebius (h. e. VI, 22), außerdem noch in einer besonderen (verlorenen) Schrift den M. bekämpft. Im Syntagma, dessen Abfassungszeit in die Zeit der Abfassung der Tertull. Schrift de praescript. fällt, hat er mehrere persönliche Angaben über M. gemacht [1], dagegen beschränkt er sich in der Refut. auf die Mitteilung, Cerdo sei der Lehrer des Pontikers Marcion. Dies stand auch im Syntagma und zwar genauer: M. wurde in Rom der Schüler Cerdos. Außerdem enthielt das Syntagma mindestens noch folgende Mitteilungen:

(1) M. war der Sohn eines pontischen Bischofs und zwar des von Sinope [2];

(2) er wurde dort exkommuniziert, weil er eine Jungfrau verführt hatte;

(3) er ist dann nach Rom gekommen und hat dort „den Presbytern und Lehrern, den Schülern der Apostelschüler" [3], die

---

1 Die Rekonstruktion des Syntagmas, wie sie Lipsius geboten hat, ist deshalb unzuverlässig, weil er übersehen hat, daß von den drei Benutzern des Werks Pseudotertullian, Epiphanius und Filastrius der dritte zugleich auch den zweiten benutzt hat. Mir ist es wahrscheinlich, daß Pseudotertullian und Filastrius nur die Epitome des Syntagmas, welches ein ausführliches Werk war, ausgeschrieben haben, Epiphanius aber das Werk selbst. Unter dieser Voraussetzung bleibt es in einer Reihe von Fällen zweifelhaft, was Epiphanius dem Hippolyt entnommen, was er aus anderen Quellen geschöpft und was er selbst hinzuphantasiert hat.

2 Pseudotert. nennt Sinope nicht; da er aber „episopi filius" und den Pontus bezeugt, wird er wohl auch „Sinope" gelesen haben. Er verkürzt ja auch sonst stark. Daß Tert. Sinope als Vaterstadt M.s gekannt hat, möchte ich trotz I, 1 nicht annehmen, wo er sich des Diogenes, der auch aus Sinope stammte, erinnert; denn er fährt fort: „Ne tu, Euxine, probabiliorem feram philosophis edidisti quam Christianis". Hätte er gewußt, daß M. nicht nur als Pontiker, sondern auch als Bürger von Sinope Landsmann des Diogenes war, so hätte er statt „Euxine" die Stadt Sinope genannt. — Gewiß hat schon Hippolyt geschrieben „des Bischofs von Sinope"; aber daraus folgt nicht, daß damals schon in Sinope ein monarchischer Bischof war. Optatus (IV, 5) macht den M. selbst zum Bischof („ex episcopo apostata factus"); er hat Pseudotertullian, den er gekannt hat, flüchtig gelesen. Eine späte Legende weiß zu berichten, daß unter Trajan der Bischof Phokas in Sinope hingerichtet worden sei.

3 Epiph. schreibt *ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμώμενοι* — das geht gewiß auf Hippolyt zurück, der in seinem Schriften so oft die Apostelschüler, bez. ihre Schüler als Instanzen ausspielt. Übrigens saßen

Frage vorgelegt, wie Luk. 6, 43 zu deuten sei[1]. Die Verhandlungen führten schließlich zu seiner Exkommunikation, und er schloß sich nun dem Häretiker Cerdo an[2].

Aus diesen Mitteilungen schimmert deutlich hervor, daß M. schon mit einer eigentümlichen Lehranschauung nach Rom gekommen ist, daß er aber ursprünglich noch nicht als erklärter Häretiker außerhalb der Gemeinde gestanden hat, sondern erst nach einer gewissen Zeit und auf Grund einer förmlichen Verhandlung in der Gemeinde ausgeschlossen worden ist. Daß bei dieser Verhandlung Luk. 6, 43 eine Rolle gespielt hat, läßt sich aus Tert., adv. Marc. I, 2 bestätigen[3]. Auch Tert. muß gehört oder bei M. gelesen haben, daß M. diesem Spruch Jesu eine grundlegende Bedeutung beigelegt hat; denn er beginnt seine Darstellung der Lehre M.s mit diesem Spruch, d. h. mit der Marcionitischen Auslegung desselben, durch welche die Existenz zweier Götter bewiesen sein soll. Beachtenswert ist, daß bei Hippolyt (anders bei Epiphanius) die Anekdote, M. sei bereits in seiner Heimat einer Fleischessünde wegen exkommuniziert worden, in keine deutliche Verbindung mit der Exkommunikation in Rom gesetzt war. Diese Anekdote ist schwerlich glaubwürdig. Zwar das Schweigen Tert.s, ja seine sarkastische Prädizierung M.s als „sanctissimus magister" (de praesc. 30) besagt nichts — „sanctissimus" war M. als Lehrer der vollkommenen Ehelosigkeit —, und warum soll ein späterer Asket nicht früher einmal in Sünde gefallen sein? Aber soll M. wirklich einmal einer Fleischessünde wegen in seiner Vaterstadt und einmal der Irrlehre wegen in Rom aus der Gemeinde entfernt worden sein?

---

im J. 144 wirklich noch Schüler von Apostelschülern im römischen Presbyterium.

1 So nach Pseudotert. Epiphanius setzt dafür Luk. 5, 36 f. ein, ein im Sinne M.s noch klarer Spruch, auf den der Meister und seine Kirche auch großes Gewicht gelegt haben, was Epiph. bekannt gewesen sein muß. Filastrius bringt beide Sprüche, da er von Hippolyt und von Epiph. abhängig ist.

2 Die Nachricht des Filastrius (s. o.), M. sei von Johannes in Ephesus abgewiesen worden, kann nicht im Syntagma gestanden haben; denn sonst hätte sie sich Epiphanius nicht entgehen lassen.

3 Vgl. auch Orig., Comm. Ser. 117 in Matth., T. V. p. 23; Comm. III, 6 in Rom., T. VI p. 195.

Wie nahe lag es dagegen andrerseits, daß sich das Urteil, er habe schon in seiner Vaterstadt durch seine Irrlehre die Kirche, die reine Jungfrau, verführt, zu der Legende verdichtete, er habe eine Jungfrau dort verführt? Schreibt doch Epiphanius (h. 42, 3): *Οὗτος τὸ γένος Ποντικὸς ὑπῆρχεν, Σινώπης δὲ πόλεως, ὡς πολὺς περὶ αὐτοῦ ᾄδεται λόγος.* Man wußte sich also viel von der Frühzeit M.s zu erzählen, was selbst Epiphanius weiterzugeben Bedenken getragen hat. Und Tert. schreibt de praescr. 44: „Quid ergo dicent qui illam stupraverint adulterio haeretico virginem traditam a Christo", vgl. Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV, 22, 1): *Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις* [1].

Die Glaubwürdigkeit dieses Berichts, abgesehen von der Verführungsgeschichte, ist unantastbar [2]; fraglich bleibt nur, ob M. seine Vaterstadt schon als dort Exkommunizierter verlassen hat. Unwahrscheinlich ist das nicht, vielmehr sehr glaublich, weil es die Voraussetzung der falschen Anekdote zu sein scheint. Die Exkommunikation aus einer Gemeinde war noch damals nur für diese gültig (s. o.).

Was Epiphanius diesem Bericht noch hinzugefügt hat, muß beiseite gelassen werden; denn es trägt den Stempel der Amplifikation oder der Tendenz an der Stirn. Er berichtet (c. 1), M. sei ursprünglich Asket gewesen (*τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον παρθενίαν δῆθεν ἤσκει· μονάζων γὰρ ὑπῆρχεν*), sein Vater habe sich durch besondere Gewissenhaftigkeit als Bischof ausgezeichnet und deshalb seien alle Bitten des Sohnes, ihn vor der Ausschließung (einer Fleischessünde wegen) zu bewahren, vergeblich

---

1 Fort und fort ist in der Kirche so gesprochen worden; s. z. B. die besonders deutliche Stelle Georg v. Eliberis, Comm. in Cantic. l. II (Heine-Volbeding, Biblioth. Anekd., 1848, S. 145): „‚Mulieres' itaque has haereticorum plebes praedicatas esse nulla est dubitatio, quae adulterino doctrinae stupro corruptae et perversae traditionis adulterio violatae iam non ‚virgines', sed ‚mulieres' dici meruerunt," und Ephraem in dem 24. Gedicht gegen die Ketzer c. 5 (deutsch v. Zingerle, 1873, S. 263): „Die Braut des Sohnes schändeten (die Sektenstifter) unter den Griechen, weil auch ihre Jünger sich nach dem Namen ihrer Lehrer nannten."

2 Für die Glaubwürdigkeit spricht auch, daß die Verhandlung nicht vor einem Bischof geführt wird, vielmehr „die Presbyter und Lehrer" die Autoritäten sind (vgl. den Hirten des Hermas).

gewesen. M., so fährt Epiph. fort, ist darauf sofort nach Rom gegangen [1], aber seine Bitte, ihn in die Gemeinde aufzunehmen, wurde von den dortigen Presbytern abgelehnt; wütend darüber und weil er nicht das Bischofsamt in Rom erlangen konnte [2], ist er zur Sekte Cerdos übergetreten.

Epiph. hebt dann aufs neue an (c. 2): M. legte den römischen Presbytern und Lehrern die Frage vom neuen Wein und den alten Schläuchen usw. vor; diese geben ihm sanftmütig eine lange Erklärung der Stelle, M. aber lehnt sie ab und bietet eine andere. Da sie ihn nun nicht aufnehmen wollten und er sie deshalb zur Rede stellte, erklärten sie, sie könnten ihn ohne Erlaubnis seines verehrungswürdigen Vaters nicht aufnehmen. Da schleuderte er ihnen das Wort zu: *σχίσω τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα.* Diese dramatische Szene hat nichts Glaubwürdiges, auch wenn es damals dramatisch in der Versammlung zugegangen ist.

Daß M. einen Bischof zum Vater gehabt hat, ist wichtig. Darf man hiernach annehmen, was nicht unwahrscheinlich, daß er in christlicher Luft aufgewachsen ist, so fügt sich das trefflich zu seinem Bilde. Seine Entwicklung wird verständlicher,

1 *Μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης* — ich habe früher diese genaue Nachricht auf Hippolyt zurückgeführt und für beachtenswert gehalten; es erscheint mir aber jetzt wahrscheinlicher, daß sie dem Epiph. gebührt und aus der Angabe des Irenäus entstanden ist, die Epiph. wiederholt hat, Cerdo sei unter Hygin nach Rom gekommen. Da M. auch nach Irenäus später als Cerdo Rom betreten hat, so war es das Bequemste, seine Ankunft auf die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Hyginus anzusetzen. Wahrscheinlich aber hat Epiphanius nicht *ἐπὶ τοῦ Πίου ἐπισκόπου* geschrieben, weil er in seiner Quelle (Hippolyt) fand, daß M. mit den Presbytern und Lehrern verhandelt hat, und das so verstand, als sei damals in Rom der bischöfliche Thron erledigt gewesen; er behauptet ja auch, M. habe nach ihm gestrebt. — In haer. 48, 1 schreibt Epiph.: *Ὁ Μαρκίων δὲ καὶ οἱ περὶ Τατιανὸν καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Ἐγκρατῖται ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν.* Er muß doch wohl von irgendwoher eine Nachricht besessen haben, daß M. schon in die Zeit Hadrians gehört (s. o. bei Clemens).

2 Der Satz *ζήλῳ λοιπὸν ἐπαρθείς, ὡς οὐκ ἀπείληφε τὴν προεδρίαν τε καὶ τὴν εἴσδυσιν τῆς ἐκκλησίας,* ist selbst für Epiph. naiv. Das folgende *ἐπινοεῖ ἑαυτῷ* verstehe ich nicht.

wenn er lange innerhalb der großen Kirche gestanden und es mit ihrem Christentum ernstlich versucht hat [1].

Von drei Ausweisungen, bez. Exkommunikationen M.s berichtet uns die Überlieferung: in Sinope, in Asien und in Rom. Die zweite macht es wahrscheinlich, was an sich wahrscheinlich war, daß M. auch schon in Sinope aus der Gemeinde ausgewiesen worden ist, weil seine Lehre unerträglich erschien [2]. So ergibt sich ein gewisses Bild von der Geschichte M.s vor seinem definitiven Bruch mit der großen Kirche. Schon in Sinope hatte er Grundzüge seiner Lehre ausgebildet und wollte sie in die Gemeinde einführen; aber der Versuch glückte nicht, und er mußte die Gemeinde verlassen. Er begab sich nun nach Asien, um dort den Versuch aufs neue aufzunehmen; aber auch dort wurde er abgewiesen, ja die Säule Asiens, Polykarp, schleuderte ihm das Wort „Erstgeborener des Satans“ zu. Allein M. ließ sich in seinem Bestreben, die von ihm gewonnene Erkenntnis des Evangeliums in der Christenheit durchzusetzen, nicht erschüttern, sondern ging nach Rom (um d. J. 140), um die dortige Gemeinde zu gewinnen. Eine Zeitlang hat er sich dort gehalten; aber schließlich kam es i. J. 144 — der Monatstag blieb in der Kirche M.s unvergessen — nach einer großen Verhandlung in der Gemeinde zu einem definitiven Bruch, und er gründete seine eigene Kirche, die in wenigen Jahren sich über das ganze Reich verbreitete.

---

1 Vgl. Orig., Comm. II in Cantic., T. XIV p. 10: „Omnes haeretici primo ad credulitatem veniunt et post haec ab itinere fidei et dogmatum veritate dei declinant“; derselbe, Sel. in Prov., T. XIII p. 228: *Οἱ ἀλλότριοι τῆς ἐκκλησίας ἄλλα μὲν ἐπαγγέλλονται κατ' ἀρχάς, ἄλλα δὲ κατὰ τέλη· ἀφιστᾶσι μὲν γὰρ εἰδωλολατρείας ἐξ ἀρχῆς καὶ προσάγουσι τῷ δημιουργῷ· εἶτα μετατιθέμενοι τὴν παλαιὰν ἀθετοῦσι γραφὴν ἐναντιούμενοι τῇ στοιχειώδει νεότητι.*

2 Doch würde man dem Bericht des Epiph. zuviel Ehre antun, wenn man aus den Worten, mit denen die Presbyter in Rom die Aufnahme M.s ablehnten (*οὐ δυνάμεθα ἄνευ τῆς ἐπιτροπῆς τοῦ τιμίου πατρός σου τοῦτο ποιῆσαι· μία γάρ ἐστιν ἡ πίστις καὶ μία ἡ ὁμόνοια καὶ οὐ δυνάμεθα ἐναντιωθῆναι τῷ καλῷ συλλειτουργῷ πατρὶ δὲ σῷ*), schließen wollte, hier schimmere noch durch, daß Irrlehre der Grund der Abweisung gewesen sei und nicht eine Fleischessünde. — Woher Henke (Gesch. der christl. Kirche I[5] S. 115) weiß, M.s eigener Vater habe die römische Gemeinde vor seinem Sohne gewarnt, ist mir nicht bekannt.

9. Das Zeugnis einer unbekannten Quelle des Hieronymus (Origenes?).

Hieronymus, der selbständig nichts mehr von M. weiß, bringt in ep. 133, 4 die abgerissene Notiz: „Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet". Sie erweist, daß M. schon mindestens die Grundzüge seiner Lehre gefaßt hatte und auf die Propaganda seines Christentums bedacht war, bevor er nach Rom kam. Also werden unsere oben gegebenen Ausführungen bestätigt[1].

10. Das Zeugnis der Edessenischen Chronik und des Fihrist.

In dieser Chronik (s. Hallier i. d. Texten u. Unters. IX, 1 S. 89) findet sich zum Jahr 449 = 137/8 p. Chr. die Bemerkung: „In diesem Jahr schied M. aus der katholischen Kirche aus". Vgl. Lib. Chaliph. (Land, Anecd. I, 18,8): „Im J. 448 = 136/7 p. Chr. wurden die Häretiker Marcion und Montanus bekannt" (dazu Joh. Malalas p. 279 edit. Bonn). Im Fihrist des Muhammed ben Ishak (s. u.), der sich durch beachtenswerte Angaben über die Häretiker auszeichnet, wird berichtet (Flügel, Mani S. 85): „Marcion ist c. 100 Jahre vor Mani, der im 2. Jahr des Kaisers Gallus erschien, aufgetreten unter der Regierung des T. Antoninus und zwar im ersten Jahr seiner Herrschaft (Bardesanes ist c. 30 Jahre nach M. erschienen)". Diese drei Zeugnisse gehen wahrscheinlich auf eine Quelle zurück, die das 1. Jahr des Pius für M. angab (welches die beiden anderen Zeugen falsch berechnet haben). Das fügt sich gut zu der Angabe (s. o. S. 19f.*), daß M. im J. 144 seine Kirche in Rom begründet hat, also wenige Jahre vorher dorthin gekommen ist[2]. Da wir aus Tert. wissen, daß die römischen Marcioniten jenes Datum aus M.s Leben festgelegt haben, so ist es möglich, daß auch die Datierung „Erstes

---

[1] Ein Skeptischer könnte mit Ittig in der Notiz eine Verwechslung sehen, die aus Iren. I, 25, 1 entstanden sei, wo es von der Karpokratianerin Marcellina heißt: „Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius (Carpocratis) doctrinae, multos exterminavit" (vgl. Epiph., haer. 27, 6): allein eine solche Annahme liegt doch nicht nahe; auch ist das Akumen „praemisit" nicht gedeckt.

[2] Ephraem (24. Lied gegen die Ketzer, e. 10) bemerkt, daß man zur Zeit, als nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem eine Kirche begründet wurde, von M. noch nichts wußte.

Jahr des Antoninus Pius“ von ihnen stammt, und sie kann dann schwerlich etwas anderes bedeuten als die Ankunft ihres Meisters in Rom. Allerdings heißt es in der Edessenischen Chronik, daß M. in diesem Jahre aus der katholischen Kirche ausgeschieden sei; aber das ist wohl eine Verwechslung. Will man das nicht annehmen, so muß man das Jahr 138/9 gegenüber dem J. 144 preisgeben.

Über die Bildung M.s läßt sich Näheres nichts ermitteln, als was Kap. 2 bereits dargelegt ist. Tert.s Wort (III, 6): „Haeretica dementia coacta est cum Iudaico errore sociari et ab eo argumentationem sibi struere“, ist aller Wahrscheinlichkeit so zu verstehen, daß der „Judaicus error“ eine bleibende Voraussetzung seiner neuen Erfassung des Christlichen gewesen ist. Mit Recht wundert sich Tert. (l. c.), daß M. so fast zeitlebens bei dem jüdischen Verständnis des A. T. geblieben ist und nennt die Juden „partiarii erroris Marcionis“ (III, 16).

Beilage II: Cerdo und Marcion.

I r e n a e u s I, 27, 1: *Κέρδων δέ τις* (voran stehen die Ebioniten und Nikolaiten) *ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβὼν καὶ ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου ὄγδοον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος ἐδίδαξε τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὴ εἶναι πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· τὸν μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι, καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθὸν ὑπάρχειν. δεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικὸς ηὔξησεν τὸ διδασκαλεῖον ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν.*

Griechisch bei Euseb., h. e. IV, 11 und z. T. auch bei Hippol., Philos. VII, 37 u. a. — 3 *ὄγδοον* ist für Iren. richtig, obgleich Iren. Lat. u. Euseb. *ἔνατον* bieten — 7 *ἐγνῶσθαι . . . ἄγνωστον* Hippol.

I r e n a e u s III, 4, 3: *Κέρδων δ' ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς* (wie Valentin) *ἐπὶ Ὑγίνου, ὃς ἦν ὄγδοος ἐπίσκοπος, πολλάκις εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ὑπό τινων ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.* „Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto."

Griechisch bei Euseb. h. e. IV, 11—2 *ὄγδοος* Iren. Lat., *ἔνατος* Euseb., Cypr. ep. 74, 2 und Pseudotert., Carmen III, 293 — 4 *πάλιν* fehlt bei Iren. Lat. — 5 *ὑπό τινων* fehlt bei Euseb. — 6 *ἀδελφῶν* Euseb., religiosorum hominum (= *θεοσεβῶν*) Iren. Lat., wahrscheinlich richtig.

T e r t u l l., adv. Marc. I, 2: „Marcion habuit et Cerdonem quendam informatorem scandali huius, quo facilius duos deos caeci perspexisse se existimaverunt". Cf. I, 22: „(‚Bonus deus') a Tiberio, immo, quod verius, a Cerdone et Marcione"; III, 21: „Nullo adhuc Cerdone, nedum Marcione"; IV, 17: „Nec Marcion aliquid boni de thesauro Cerdonis malo protulit".

P s e u d o t e r t u l l., adv. omnes haereses 6: „Accedit his (scil. Valentino et discipulis eius) Cerdo quidam. hic introducit

initia duo, i. e. duos deos, unum bonum et alterum saevum, bonum superiorem, saevum huius mundi creatorem. hic prophetias et legem repudiat, deo creatori renuntiat, superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum. resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat. solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit. apostoli Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit. Acta Apostolorum et Apocalypsin quasi falsa reicit. post hunc discipulus ipsius emersit, Marcion".

Hippol., Philos. VII, 10: *Τίνα Κέρδωνι ἔδοξε, καὶ αὐτῷ τὰ Ἐμπεδοκλέους εἰπόντι καὶ κακῶς προβιβάσαντι τὸν Μαρκίωνα.* VII, 37: *Κέρδων δέ τις καὶ αὐτὸς ἀφορμὰς ὁμοίως παρὰ τούτων λαβὼν καὶ Σίμωνος, λέγει τὸν ὑπὸ Μωσέως καὶ προφητῶν θεὸν κεκηρυγμένον μὴ εἶναι πατέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ· τοῦτον μὲν γὰρ ἐγνῶσθαι, τὸν δὲ τοῦ Χριστοῦ πατέρα εἶναι ἄγνωστον, καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν· τούτου δὲ τὸ δόγμα ἐκράτυνε Μαρκίων κτλ.* X, 19: *Μαρκίων ὁ Ποντικὸς καὶ Κέρδων ὁ τούτου διδάσκαλος καὶ αὐτοὶ ὁρίζουσιν εἶναι τρεῖς τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς, ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλην.*

Epiphan., haer. 41, 1: *Κέρδων τις τούτους* (die Archontiker) *καὶ τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται ἐκ τῆς αὐτῆς ὢν σχολῆς, ἀπὸ Σίμωνός τε καὶ Σατορνίλου λαβὼν τὰς προφάσεις. οὗτος μετανάστης γίνεται ἀπὸ τῆς Συρίας καὶ ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἐλθών . . . Ὁ Κέρδων ἐν χρόνοις Ὑγίνου γέγονεν ἐπισκόπου, τοῦ ἔνατον κλῆρον ἄγοντος ἀπὸ τῆς τῶν περὶ Ἰάκωβον καὶ Πέτρον καὶ Παῦλον ἀποστόλων διαδοχῆς . . . Δύο καὶ οὗτος ἀρχὰς κεκήρυχεν τῷ βίῳ καὶ δύο δῆθεν θεούς, ἕνα ἀγαθὸν καὶ [ἕνα] ἄγνωστον τοῖς ἅπασιν, ὃν καὶ πατέρα τοῦ Ἰησοῦ κέκληκεν, καὶ ἕνα τὸν δημιουργόν, πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστόν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ καὶ [ἐν] τοῖς προφήταις φανέντα καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον· μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκήσει ὄντα καὶ δοκήσει πεφηνότα, δοκήσει δὲ τὰ ὅλα πεποιηκότα. καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται, παλαιὰν δὲ ἀπαγορεύει διαθήκην τήν [τε] διὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν θεοῦ. ἐληλυθέναι δὲ τὸν Χριστὸν ἀπὸ τῶν ἄνωθεν ἐκ τοῦ ἀγνώστου πατρὸς εἰς ἀθέτησιν τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ καὶ δημιουργοῦ ἐνταῦθα, φησίν, ἀρχῆς καὶ τυραννίδος, ὥσπερ ἀμέλει καὶ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων ἐξεῖπαν. ὀλίγῳ δὲ τῷ χρόνῳ οὗτος ἐν Ῥώμῃ γενόμενος μεταδέδωκεν αὐτοῦ τὸν ἰὸν Μαρκίωνι· διόπερ τοῦτον ὁ Μαρκίων διεδέξατο.* haer. 41, 3: *λέγει δὲ ὁ ἠλίθιος καὶ τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τῆς*

φαύλης καὶ ἐναντίας εἶναι ἀρχῆς, τὸν δὲ Χριστὸν τῆς ἀγαθῆς . . . Καὶ πολλά μοι ἔστι περὶ μαρτυριῶν λέγειν, καθὼς συναγείρας σχολὴν ἑαυτῷ ἐποίησεν ὁ ἐπὶ συγκυρήματι πονηρῷ τῷ κόσμῳ ἐπιβλαστήσας καὶ πλανήσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεπλανημένους. haer. 42, 1: *Μαρκίων ἐκ τούτου τοῦ προειρημένου Κέρδωνος τὴν πρόφασιν εἰληφώς.* 42, 1: M., von der römischen Gemeinde abgewiesen, *προσφεύγει τ. Κέρδωνος αἱρέσει.* haer. 42, 3: *Ἔλαβε (ὁ Μαρκίων) τὴν πρόφασιν παρὰ τοῦ προειρημένου Κέρδωνος, γόητος καὶ ἀπατηλοῦ. καὶ αὐτὸς μὲν γὰρ δύο κηρύττει ἀρχάς, προσθεὶς δὲ πάλιν ἐκείνῳ, φημὶ τῷ Κέρδωνι, ἕτερόν τι παρ' ἐκεῖνον δείκνυσι, λέγων τρεῖς εἶναι ἀρχάς.* Haer. anaceph. p. 142: *Κερδωνιανοί, οἱ ἀπὸ Κέρδωνος τοῦ Ἡρακλέωνος διαδεξαμένου τὴν μετοχὴν τῆς πλάνης, ἀπὸ δὲ τῆς Συρίας εἰς Ῥώμην μεταναστάντος καὶ κήρυγμα ἑαυτοῦ ἐκθεμένου ἐν χρόνοις Ὑγίνου ἐπισκόπου. δύο δὲ ἀρχὰς κηρύττει οὗτος ἐναντίας, μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεννητόν, ὁμοίως τε νεκρῶν ἀνάστασιν ἀθετῶν καὶ τὴν παλαιὰν διαθήκην.*

Filastrius, haer. 44 (nach Herakleon, Markus, Kolarbasus): ,,Cerdon autem quidam surrexit post hos, peius suis doctoribus praedicans. qui cum venisset Romam de Syria, ausus est dicere duo esse principia, id est unum deum bonum et unum malum, et deum quidem bonum bona facere, et malum mala; Iesum autem salvatorem non natum adserit de virgine nec apparuisse in carne, sed de caelo descendisse et putative visum fuisse hominibus [1], qui non videbatur, inquit, vere, sed erat umbra; unde et putabatur quibusdam pati, non tamen vere patiebatur. haer. 45: Marcion autem discipulus eius" etc.

Was Eusebius (Chron. Arm. S. 221 Karst: Unter des Hyginus römischem Bistum kamen Valentinus, der Sektenstifter, und Cerdo, Vorsteher der Marcionitensekte, nach Rom"; Chron. Hieron. S. 202 Helm: ,,Sub Hygino Romanae urbis episcopo Valentinus haeresiarches et Cerdo, magister Marcionis, Romam venerunt"), Theodoret (haer. fab. I, 24: *Μαρκίων καὶ Κέρδων, ὁ τούτου διδάσκαλος . . . ὁ Κέρδων ἐγένετο ἐπὶ Ἀντωνίνου τοῦ πρώτου*), Cyprian (ep. 74, 2: ,,Marcionis magister Cerdon sub Hygino episcopo, qui in urbe nonus fuit, Romam venit, quem Marcion secutus"), Firmilian (Cypr., ep. 75, 5: ,,Marcion, Cerdonis discipulus, invenitur sero post apostolos"),

1 sed de caelo . . . . . et: ne de celo . . . sed A, nec de caelo . . . . sed B Marx.

Pseudotertullian[1] und Syncellus[2] bringen, ist aus Irenäus geflossen [3].

Justin, Clemens und Origenes berichten nichts über Cerdo; aber auch Tertullian hat augenscheinlich nichts von ihm gewußt; denn das Wenige, was er bringt, muß aus seiner Lektüre des Irenäus abgeleitet werden, da es ganz farblos ist und dadurch verrät, daß es aus einer sekundären Quelle stammt. Dieses Nicht-Wissen Tert.s ist von Wichtigkeit, da er sich doch so viel mit M. beschäftigt hat. Auch in dem „Brief" M.s kann nichts über ihn gestanden haben, und vor allem — die Kirche Marcions hat augenscheinlich vollständig über

---

1 Carmen adv. Marc. I, 41: „Haec vobis per Marcionem, Cerdone magistro | Terribilis refuga adtribuit fera munera mortis"; III, 282 ff: „Sextus Alexander Sixto commendat ovile | Post expleta sui qui lustri tempora tradit | Telesforo; excellens hic erat martyrque fidelis | Post illum socius legis certusque magister, | Cum vestri sceleris socius, praecursor et auctor | Advenit Romam Cerdo, nova vulnera gestans, | Detectus, quoniam voces et verba veneni | Spargebat furtim: quapropter ab agmine pulsus | Sacrilegum genus hoc genuit spirante dracone. | Constabat pietate vigens ecclesia Romae | Composita a Petro, cuius succesor et ipse | Iamque loco nono cathedram suscepit Hyginus". Die Verbindung Cerdos mit Telesforus wird aus Tert., de praescr. 30 geflossen sein (s. o.).

2 P. 662, 13: *Κατὰ τοὺς χρόνους Ὑγίνου καὶ Πίου ἐπισκόπων ἕως Ἀνικήτου Οὐαλεντιανὸς καὶ Κέρδων, ἀρχηγοὶ τῆς Μαρκίωνος αἱρέσεως, ἐπὶ Ῥώμης ἐγνωρίζοντο.*

3 Die späteren Häreseologen verdienen keine Erwähnung; doch sei als Probe verzeichnet, daß der „Prädestinatus" haer. 21 ff Marcion, Apelles, Cerdo ordnet, dem M. zwei Prinzipien beilegt (gut und böse), aber bemerkt, daß Epiph. ihm drei Prinzipien beilege, doch schreibe Eusebius (s. bei Rhodon) diese nicht dem M. selbst zu, sondern einem gewissen Synerus. (Dies nach Augustin, haer. 22.) Über Cerdo wird dann nach Irenäus und Hippolyt berichtet (doch ist das auch dem Augustin entnommen) und dazu mitgeteilt: „Contra hunc suscepit sanctus Apollonius episcopus Corinthiorum eumque omni cum synodo orientali damnavit." Das ist Fabelei. Merkwürdig ist, daß noch der 4. Kanon der 2. Synode von Braga (i. J. 563) des Cerdo vor Marcion, Manichäus und Priszillian gedenkt. Ein Jahrhundert vorher hat Leo I (ep. 15, 4) den Doketismus der Priszillianer auf Cerdo und Marcion zurückgeführt. Auf Eusebius' Chronik geht die Nachricht des armenischen Chronisten Samuel zurück, Valentin und Cerdo seien vier Jahre vor dem Tode Hadrians nach Rom gekommen.

ihn geschwiegen. Niemand hat jemals, soviel wir wissen, von M. selbst[1] oder von seinen Anhängern ein Wort über Cerdo gehört; Marcion und nur er, gilt ihnen als der gefeierte Stifter der wahren christlichen Kirche, und nicht einmal als Vorläufer haben sie Cerdo gelten lassen. Diese Erkenntnis muß dem entgegengesetzt werden, was Irenäus und Hippolyt, die einzigen Zeugen, die wir für Cerdo besitzen, über das Verhältnis M.s zu Cerdo berichten. Für die Schätzung kommt nur jener in Betracht; denn dieser hat jenen gelesen, und es ist anzunehmen, daß er seine Schätzung Cerdos von ihm übernommen hat.

Das *πρῶτον ψεῦδος*, das sich Irenäus hat zu Schulden kommen lassen, liegt darin, daß er M.s Kirche als „Schule“ (*διδασκαλεῖον*) behandelt, die Cerdo gestiftet und M. (als sein Diadoche im Lehramt) verstärkt habe. Er überträgt damit in ganz unstatthafter Weise auf M.s Schöpfung die Schulorganisation. Sobald man aber festhält, daß diese Schöpfung eine große, das Reich umspannende Kirche war — und niemand kann das bezweifeln —, so wird die Behauptung des Irenäus, M. sei der Diadoche Cerdos, einfach hinfällig. Es kann sich nur darum handeln, ob und welche sekundäre Einflüsse M.s Lehre von Cerdo erhalten hat, bezw. was Cerdo gelehrt hat.

Gewiß schöpfte Irenäus aus einer guten römischen Quelle — man darf annehmen, daß es sozusagen eine offizielle war —; denn das beweisen die genauen Angaben über die Zeit der Ankunft Cerdos in Rom[2], über sein wechselndes Verhältnis zur römischen Gemeinde, über Verhandlungen, die mit ihm geführt worden sind, und über sein schließliches Ausscheiden. Cerdo muß unzweifelhaft ein Häretiker gewesen sein, der bedeutend genug war, um die römische Gemeinde ein paar Jahre lang zu beunruhigen. Aber stand in dieser Quelle wirklich, daß Cerdo zwei Götter unterschieden hat, den erkennbaren und gerechten Gott des A.T.s und den unerkennbaren und guten Gott, den Vater Jesu Christi? Dies und nicht mehr

1 Auch in den „Antithesen“ kann nichts über Cerdo gestanden haben; sonst hätte es Tert. hervorgeholt.

2 Daß er *ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς ἔλαβε*, ist eine unerhebliche Angabe des Irenäus.

sagt Irenäus von der Lehre Cerdos; aber es genügt, um M. nahezu die Originalität zu nehmen. Nach Tertulliam (I, 19) war das „proprium et principale opus Marcionis" die Trennung von Gesetz und Evangelium und damit die Trennung des Gottes des Moses und der Propheten von dem Vater Jesu Christi, des Gerechten von dem Guten. Wenn schon Cerdo so gelehrt hat, was bleibt für M. übrig? Notwendig entsteht hier der Verdacht, daß Irenäus die Hauptlehre M.s einfach auf Cerdo übertragen hat, weil er in seiner Quelle gelesen, daß Cerdo als Lehrer Marcion beeinflußt hat; denn eine Beziehung zwischen beiden Häretikern muß allerdings dort gestanden haben [1].

An sich ist es schon nicht wahrscheinlich, daß in einer chronikartigen Quelle — denn als solche muß man sich die Vorlage des Irenäus denken — ein so präziser Bericht über Cerdos Lehre gestanden hat, wie der oben angeführte Satz ihn enthält. Entweder hat dort nichts gestanden oder mehr; um dies zu entscheiden, ist Hippolyts Zeugnis heranzuziehen.

Hippolyt hat den Irenäus gelesen, das ist sicher [2]. Aber ebenso sicher ist, daß er neben ihm noch eine Quelle benützt hat, wie die bei Irenäus fehlende Angabe beweist, Cerdo sei aus Syrien nach Rom gekommen. Festzustellen, was in dieser Quelle gestanden hat, ist nicht ganz einfach, weil die drei Zeugen des Syntagmas, auf dessen Zeugnis es allein ankommt, stark auseinandergehen, Filastrius auch den Epiphanius eingesehen hat und dieser sowohl vom Syntagma Hippolyts als auch von Irenäus abhängig ist und dazu in seiner Weise durch Ausspinnungen usw. fabuliert [3]. Ganz deutlich ist ferner, daß Pseudotertullian auf eigene Hand den Cerdo noch dreister für Marcion substituiert,

---

1 Eventuell hat schon die Quelle selbst das Verhältnis übertrieben.

2 In seiner unwürdigen Buchmacherei hat er sogar in der „Refutatio" wider eigenes besseres Wissen (s. das Syntagma) einfach den Irenäus abgeschrieben.

3 Zu den Fabeleien gehört, daß Cerdo der Diadoche der Archontiker und Herakleons sei, zugleich aber sich an Simon Magus und Satornil angelehnt habe, ferner daß er nur kurze Zeit in Rom gewirkt hatte, als er dem M. die Nachfolgeschaft übergab (aus den chronologischen Angaben für beide herausgesponnen), weiter der Satz (41, 3) *καὶ πολλά μοι ἔστι περὶ μαρτυριῶν λέγειν κτλ.*, sodann die Erzählung, M. habe sich infolge seiner Ablehnung seitens der römischen Presbyter zu Cerdo geflüchtet

wenn er schreibt: „Solum evangelium Lucae, nec tamen totum recipit. apostoli Pauli neque omnes neque totas epistulas sumit. Acta Apostolorum et Apocalypsin quasi falsa reicit". Unter solchen Umständen muß man hier bei Bestimmung dessen, was im Syntagma Hippolyts gestanden hat, besonders vorsichtig sein. Die genaue Prüfung ergibt, daß Cerdo nach der Hippolyt vorliegenden Quelle allerdings zwei Götter gelehrt hat, aber einen guten und einen bösen (Filast.: „unum deum bonum et unum malum", Pseudotert.: „unum bonum et alterum saevum", Epiph.: *ἕνα ἀγαθὸν καὶ ἕνα τὸν δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα);* der Gute hat (nach Filastr.) das Gute geschaffen, der Böse das Böse (nach Epiph. und Pseudotert. ist dieser der Weltschöpfer). Das ist der bekannte gnostische Gegensatz und nicht der Marcions, den Irenäus also zu Unrecht hier eingeführt hat. Daß Cerdo das A.T. verworfen hat, ist ebenfalls gemeingnostisch und eine einfache Konsequenz der Zweigötter-Lehre. Ferner hat er nach der Quelle streng doketisch gelehrt (wie Satornil) und daher Jesus nicht geboren werden, sondern ihn als himmlische Erscheinung in einem Scheinleib auftreten und als bloßes Phantasma leiden lassen. Da M. in bezug auf den Erlöser ebenso lehrte, wird vielleicht hier die Abhängigkeit M.s von Cerdo zu suchen sein [1].

Was aber den Gegensatz des bekannten und unbekannten Gottes betrifft, den Irenäus für Cerdo feststellt, so mag diese Angabe richtig sein; aber sie deckt sich nicht mit den beiden Gottheiten M.s. Das Charakteristische nämlich für M.s neuen Gott ist nicht, daß er der Unbekannte, sondern daß er der Fremde ist. Diese Lehre findet sich aber bei keinem Gnostiker und zerstört die gnostische Grundlehre, daß der unbekannte Gott dem menschlichen Geiste nicht fremd ist, dieser vielmehr zu ihm gehört und lediglich von der Verdunkelung

---

(42, 1), und habe den zwei Prinzipien Cerdos ein drittes hinzugefügt. Auch eine besondere Sekte der Cerdonianer, an sich nicht unwahrscheinlich, ist bei Epiphanius nur eine Folgerung.

1 *Im Texte (Kap. VI § 2) habe ich vermutungsweise eine Abhängigkeit M.s von Cerdo bei der Lehre von der Materie und vom Fleisch geäußert,* aber hinzugefügt, daß sich diese Marcionitischen Lehren auch ohne Rekurs auf Cerdo erklären lassen.

befreit werden muß, in der ihm sein Gott unbekannt geworden ist[1].

Cerdo war also ein syrischer Vulgärgnostiker wie Satornil. Man wird der römischen Quelle Glauben schenken dürfen, daß er auf M. in Rom einen erheblichen Einfluß ausgeübt hat, und man wird untersuchen müssen, an welchen Stellen der Lehre M.s dieser Einfluß etwa nachweisbar ist[2]. Allein das braucht man dem Irenäus nicht zu glauben, daß die bewegende Seele der Auffassung M.s vom Christentum, der Gegensatz von Gerechtigkeit und Güte, schon Cerdos Lehre bestimmt hat und daß M. einfach sein Diadoche gewesen ist. Die kirchlichen Polemiker hatten ein begreifliches Interesse, Marcion und seine große Kirche auf den (syrischen) Gnostizismus zurückzuführen, und damit hat ja schon Justin begonnen, indem er M. als Dritten neben Simon Magus und Menander gestellt hat[3].

Marcion kann von verschiedenen Seiten Einflüsse erfahren haben — doch fordert seine Lehre weniger als die irgendeines anderen Häretikers dazu auf, nach besonderen Quellen zu spüren —; aber als sein L e h r e r kommt nur Paulus in Betracht. Von ihm ist er ausgegangen, in ihn hat er sich versenkt, nach ihm hat er das Evangelium ausgewählt, dem er folgte, und er hat ihm den Schlüssel zum Verständnis Christi und seiner Predigt geboten. Wenn die alte Verkündigung und die große Kirche in Johannes dem Täufer den Vorläufer Christi gesehen

---

1 Anders urteilt über das Verhältnis von Marcion und Cerdo H i l g e n f e l d , Ketzergeschichte S. 316 ff, s. auch S. 25 f.

2 Eine nachweisbar falsche Unterscheidung bietet Epiph., wenn er behauptet, M. habe den zwei Prinzipien Cerdos (dem unsichtbaren guten Gott und dem sichtbaren schlechten Weltschöpfer) als drittes Prinzip und zwar als mittleres(!) den Teufel hinzugefügt. Hiernach wäre der Teufel bei M. besser als der Weltschöpfer. — Sophronius in der Epist. Synodica stellt neben Valentin als Zeitgenossen „Cerdo und Sacerdo". C o t e l e r i u s (Monum. eccl. Graec. p. 627) vermutet scharfsinnig, er habe *Κέρδων ἀκέρδων* geschrieben; aber schrieb er nicht *Κέρδων καὶ Μαρκίων*?

3 Lediglich als Kuriosum sei erwähnt, daß man auf der Basis Capitolina (CIL VI, 1 p. 179 ff) ann. 136 p. Chr. (p. 181 Col. 3 Z. 1 f) liest: „Regio XIV Vico Larum Ruralium D Junius DL Cerdo", u. l. c. Z. 31 f: „Vico Pacrai . . .] . . . . . L Ligarius LC [Ma]rcion".

hat, ohne den sie sich die Erscheinung Christi gar nicht zu denken vermochte, so strich Marcion diesen Vorläufer, aber er gab Christus einen Nachfolger von ungleich größerer Bedeutung. Die Christenheit vor Irenäus ist dem Heidenapostel nicht gerecht geworden; seine Schätzung bei Marcion kann man auch als Reaktion dagegen auffassen. Daß aber schon Cerdo ein Paulusschüler wie Marcion war, davon hören wir nichts Sicheres.

Beilage III: Das Apostolikon Marcions[1].

(Einschließlich der Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen und der von Marcioniten gefälschten Briefe an die Laodicener und Alexandriner).

A. Einleitung: Die Zeugen und die Methode der Wiederherstellung.

Mit Recht durfte Zahn (Gesch. d. NTlichen Kanons II, S. 449) sagen, daß ein einigermaßen eindringender Versuch, den Text des Marcionitischen Apostolikons herzustellen, vor seiner Arbeit (a. a. O. S. 495—529) noch nicht gemacht worden sei. Als Vorgänger konnte überhaupt nur Hilgenfeld[2] in Betracht

1 Die Untersuchung über das Apostolikon M.s mußte der über das Evangelium vorangestellt werden, weil die kritischen Fragen, um deren Erledigung es sich handelt, zweckmäßiger zuerst bei jenem erörtert werden. Übrigens ist es wahrscheinlich, daß M. selbst zuerst die paulinischen Briefe „gereinigt" hat, dann das Evangelium, wenn auch beide zusammen von ihm veröffentlicht worden sind; denn die Annahme von Interpolationen mußte sich bei den Briefen mit zwingender Notwendigkeit einstellen, sobald erkannt war, das Paulus den Gott des Gesetzes von dem des Evangeliums scharf unterscheide. Zahlreiche Stellen widersprechen dem strikt; wollte M. nicht zum Sophisten und Allegoristen werden, so mußte er sie ausscheiden, und zugleich war ein festes Prinzip der Ausscheidung gegeben. Beim Evangelium lagen die Dinge schwieriger. Sind alle Evangelien nur verfälscht also zum Teil doch echt? oder sind alle Evangelien ganz unecht? Die mittlere Lösung, die M. fand, bot sich keineswegs von selbst (drei Evv. ganz zu verwerfen, eines zu reinigen) und konnte nur das Ergebnis wiederholter Erwägungen sein. Von den Briefen her war aber nun auch ein festes Prinzip der Ausscheidung gegeben.

2 Hilgenfeld, Das Apostolikon Marcions (Ztschr. f. d. hist. Theol., 25. Bd., 1855, S. 426—484). Semler hat die Untersuchungen andeutend und auf einen Irrweg führend begonnen. Sofort trat die Frage nach dem Evangelium Marcions so stark in den Vordergrund, daß in den Arbeiten von Löffler (1794), Schelling (1795), Arneth (1809),

kommen, der wenigstens gewisse Grundlinien der Wiederherstellung richtig gezogen hat; aber da er die allgemeine Textgeschichte der paulinischen Briefe nicht berücksichtigte und außerdem noch in manchen Vorurteilen befangen blieb — wenn er auch das Verdienst hat, die Baur sche Tendenzkritik an diesem Punkte widerlegt zu haben [1] —, so blieb seine Leistung noch sehr unvollkommen. Die van Manen sche Untersuchung und Feststellung des Marcionitischen Textes des Galaterbriefes aber bezeichnete einen Rückschritt, der um so schlimmer war, als hier die Tendenzkritik, gepaart mit einer lückenhaften Gelehrsamkeit, zurückkehrte [2].

Zahn hat nicht nur die Forschung durch Ermittelung der richtigen Prinzipien für die Wiederherstellung auf einen festen Boden gestellt, sondern auch die Arbeit selbst mit bekannter Sorgfalt und Umsicht geleistet, so daß jede folgende Untersuchung an vielen Punkten nur eine Revision und Weiterführung seiner Ergebnisse sein kann [3]. Daß aber eine solche noch notwendig ist, werden die nachstehenden Blätter beweisen. Dazu kommt, daß es Zahn durch die unzweckmäßige Form, in der er seine Ergebnisse vorgelegt, dem Leser außerordentlich erschwert hat, den Marcionitischen Text wirklich kennen zu lernen: zwar die Abweichungen von dem Urtext, jedoch auch diese nicht immer vollständig, hat Zahn ausgedruckt, sonst aber nur Ver-

---

Neander (1818), Hahn 1823.24), Ritschl (1846), Baur, Volckmar (1850.52) u. a. das Apostolikon nur eine ganz ungenügende Berücksichtigung erfuhr (am meisten noch, aber in der Verkehrtheit am konsequentesten, bei Ritschl, der jedoch später seine Aufstellungen zurückgenommen hat). Lachmann hätte daher in seiner Ausgabe des NT. die Marcionitischen Lesarten, auch wenn er es gewollt hätte, nicht berücksichtigen können; denn sie waren, von einigen Hauptstellen abgesehen, damals unbekannt.

1 Hilgenfeld hat eingesehen, daß M.s Text nicht der ursprüngliche ist, sondern den kanonischen zur Grundlage hat, wenn er auch noch einige Einschränkungen macht.

2 S. van Manen in der Theol. Tijdschr. 1887 S. 382 ff., 451 ff.

3 In den Prolegg. zu seiner Ausgabe des NT.s hat sich v. Soden ohne neue Untersuchungen auf den Boden der Zahn schen Ergebnisse gestellt und sie textkritisch fruchtbar zu machen versucht (I, 2, 1906, S. 1924 ff., I, 3, 1910, S. 2028 ff). Aber was Marcionitische Lesarten sind, darüber hat er keine Klarheit gebracht.

weisungen (mit Versziffern und verschiedenen Klammern) auf den üblichen Text gegeben. Daher muß sich der Leser das, was uns vom Text M.s erhalten ist, mühsam erst selbst im Wortlaut nach einer kritischen Bibelausgabe zusammenstellen. Wer sich diese Mühe nicht macht, erhält überhaupt kein Bild von dem Marcionitischen Apostolikon.

Die Notwendigkeit einer Revision und Weiterführung der Zahn schen grundlegenden Arbeit ergibt sich nicht nur aus der Entdeckung der Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen, die de Bruyne[1] und Corssen[2], unabhängig voneinander, gemacht haben, sowie aus den textkritischen Arbeiten des letzteren, v. Sodens und Lietzmanns[3], den abendländischen Bibeltext betreffend, sondern auch aus der Einsicht, daß Zahn bei der kritischen Einschätzung der zwei ältesten Hauptzeugen für den Marcionitischen Text das Richtige, bezw. den wahren Sachverhalt an zwei Hauptpunkten nicht erkannt hat. Dazu kommt, daß er trotz allen Fleißes doch noch eine Nachlese in bezug auf das Material übriggelassen hat.

Die drei Hauptzeugen für den Text des Marcionitischen Apostolikons sind Tertullian, Adamantius und Epiphanius. Ein vierter Hauptzeuge wäre Origenes, wenn wir seine Werke sämtlich im Original besäßen; denn er hat nachweisbar ein Exemplar des Marcionitischen Apostolikons in Händen gehabt und dasselbe nicht nur bei der Exegese der Paulusbriefe fleißig benutzt, sondern auch sonst nachgeschlagen. Aber heute müssen wir uns seine Mitteilungen aus den Plagiaten des Hieronymus, nämlich seinen Kommentaren zu einigen Paulusbriefen, und den spärlichen Resten der im Original erhaltenen Origenes-Werke zusammensuchen. Die Ausbeute ist nicht ganz gering und inhaltlich besonders wichtig; sie läßt uns erkennen, was wir verloren haben[4]. Andere Zeugen, wie Ephraem und Chrysostomus, kommen nur durch wenige Beiträge in Betracht.

---

1 In der Revue Bénédictine, 1907 Januar.

2 In der Zeitschr. f. d. NTliche Wissensch. Bd. 10, 1909, S. 1 ff. S. 97 ff.

3 Erklärung des Römerbriefs, 2. Aufl. 1919, S. 14 ff u. sonst. Auch Riggenbach und Zahn selbst (in seinen später erschienenen Kommentaren zu Paulusbriefen) haben die textkritischen Probleme gefördert.

4 Auch hier gebührt Zahn das Verdienst, als erster das reiche Origenistische Material für M. aus Hieronymus nachgewiesen und benutzt

1. Tertullian.

Das vielleicht erst geraume Zeit nach d. J. 208/9 und jedenfalls nach De carne, De anima und De resurr. von Tertullian verfaßte 5. Buch gegen Marcion[1] gehört zu seinen reifsten und besten Leistungen. Zwar strahlt und funkelt es in dem Werke nicht mehr so wie in den früheren, aber die christliche und schriftstellerische Energie ist die alte geblieben. Eine anerkennenswerte Sachlichkeit ohne Digressionen und Umschweife zeichnet die Polemik und die Darlegungen aus[2].

Einziger Zweck Tert.s war es, in diesem Buche den Häretiker aus seinem eigenen Apostolikon zu widerlegen, d. h. aus dem, was er stehen gelassen hatte. Man hat daher in bezug auf die zahlreichen Abschnitte, die Tert. übergeht, in der Regel keine Möglichkeit festzustellen, ob sie bei M. gestanden haben oder nicht. Da nun Tert. im Laufe der Polemik, um sich nicht zu wiederholen, immer häufiger Abschnitte übergeht — auch wenn sie ihm guten Stoff boten[3] —, so kennen wir den Text der von Tert. zuerst behandelten Briefe in M.s Fassung besser als den der später geprüften[4]. Die Reihenfolge aber, nach welcher Tert. seine Prüfung angestellt hat, ist die der Marcionitischen Sammlung, nämlich Gal., I und II Kor., Rom., I und II Thess., Laod., Kol., Phil., Philem. Daß M. die Paulusbriefe

---

zu haben (s. Kanonsgeschichte II S. 426 ff.,). Vgl. meine Abhandlungen „Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes" [Texte u. Unters. Bd. 42 H. 3 (1918) u. 4 (1919)]. In dem letzteren vgl. besonders den Anhang: „Origenistisches Gut von kirchengeschichtlicher Bedeutung in den Kommentaren des Hieronymus zu Philem., Gal., Ephes. u. Titus".

1 S. meine Geschichte der altchristl. Literatur II, 2 S. 283 f. 296.

2 Die Überlieferung der gewiß nicht oft abgeschriebenen 5 Bücher gegen M. läßt manches zu wünschen übrig, ist aber doch nicht so schlecht, wie es nach der neuesten Ausgabe scheint; denn Kroymann hat m. E. sehr viele Konjekturen gemacht, die bei näherer Prüfung unnötig sind. Speziell die Bibelzitate sind, wie die Seitenreferenten erweisen, recht gut erhalten; ihre relative stilistische Einfachheit schützte sie vor Mißverständnissen und absichtlichen Korrekturen.

3 Er bemerkt das wiederholt selbst.

4 Doch bildet Ephes. eine Ausnahme. Tert. ist auf ihn ausführlicher eingegangen. Dieser Brief stand der ältesten Kirche besonders hoch.

„etiam de numero“ verstümmelt habe, bemerkt Tert. ausdrücklich (V, 1 fin.), d. h. es fehlten, wie V. 21 konstatiert wird, die Pastoralbriefe. Ebenso bemerkt er die „Verfälschung“ auch in bezug auf die Titel, indem er den titulus ad Laodicenos als eine Marcionitische „Interpolation“ hinstellt (V, 17 init. und schon V, 11).

Hat er in diesen Fällen auf die Eingriffe M.s aufmerksam gemacht, so fehlen auch sonst Bemerkungen über solche nicht, obgleich sie streng genommen außerhalb des Planes lagen. Sie sind uns im höchsten Maße willkommen; denn ohne sie wäre unsere Kenntnis des Marcionitischen Textes eine noch viel beschränktere. Erstlich bezeichnet Tert. gelegentlich einzelne Worte, die M. ausgestoßen oder eingefügt hat, nämlich V, 3 in Gal. 2, 5 οὐδέ (hinzugefügt), V, 10 in I Kor. 15, 47 κύριος für Ἀδάμ, V, 15 in I Thess. 2, 15 ἰδίους zu προφήτας (hinzugefügt), V, 16 in II Thess. 1, 8 ἐν πυρὶ φλογός (gestrichen), V, 17 in Eph. 2, 15 αὐτοῦ nach σαρκί (gestrichen), V, 17 in Eph. 2, 20 καὶ προφητῶν neben ἀποστόλων (gestrichen), V, 18 in Eph. 3, 9 ἐν vor τῷ θεῷ (gestrichen), V, 18 in Eph. 6, 2 die Worte ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ (gestrichen). Sodann macht er an 5 Stellen umfassendere Bemerkungen: zu Gal. 3, 17 ff. teilt er mit (V, 3. 4), daß M. das gestrichen habe, was sich in dem Briefe auf Abraham bezieht mit Ausnahme einer Stelle (4, 22), die er stehen gelassen habe, wie ja auch einem Dieb etwas entfalle („Haeretica industria erasit mentionem Abrahae“ ... „erubescat spongia Marcionis! nisi quod ex abundanti retracto quae abstulit“ ... „ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse“); beim Römerbrief (c. 1) bemerkt er (V, 13): „quantas foveas in ista vel maxima epistola Marcion fecerit auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit“, (V, 14) geht er von c. 8 sofort zu c. 10 über mit den Worten: „salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae“, und teilt gleich darauf (l. c.) mit, M. habe alles das ausgelassen, was den Apostel zu dem Ausrufe Röm. 11, 33 veranlaßt habe („haec si Marcion de in-

dustria erasit, quid apostolus eius exclamat? und: „si tanta de scripturis ademisti“). Zu Kol. 1, 15 endlich (V, 19) konstatiert Tert., daß M. 1, 15 b. 16 entfernt habe, weil es ihm mißfallen mußte. Diese bestimmten Angaben über Auslassungen und Änderungen sind von größtem Belang, weil sich ohne weiteres von ihnen ablesen läßt, aus welchen Motiven M. den Text geändert hat.

Daß Tert.s Wiedergabe des Marcionitischen Textes zuverlässig ist, weil er Sorgfalt übte und weil er fast ausschließlich nur diesen Text vor sich hatte — daß er hin und her in den katholischen Text blickte, ist möglich, aber nicht zu erweisen; denn was er aus ihm anführt, kann er sehr wohl seinem Gedächtnis verdanken [1] —, zeigt fast jede Seite; auch lassen sich die Fälle, in denen er wörtlich zitiert und in denen er über die Textfassung nur referiert, fast überall scheiden. Den besten Beweis aber seiner Zuverlässigkeit bilden die Stellen, an denen er uns den eigenartigen Text M.s bietet, ohne selbst zu bemerken oder zu sagen, daß hier eine eigenartige Fassung vorliegt. Diese Stellen wetteifern an Zahl mit denjenigen, deren Fassung durch die Seitenreferenten, Adamantius und Epiphanius, bestätigt werden.

Da sich aus dem, was Tert. und die anderen Zeugen berührt und besprochen haben, die Motive M.s bei seiner Textkonstruktion und sein Verfahren ermitteln lassen, so scheint die Anwendung auf die Abschnitte der paulinischen Briefe, die von den Zeugen unberührt gelassen worden sind, einfach gegeben zu sein. Allein diese Folgerung wäre nur dann statthaft, wenn M. bei seiner einschneidenden Kritik durchaus konsequent verfahren wäre. Allein das ist keineswegs der Fall. Schon daß er an einer Stelle im Galaterbrief „Abraham“ hat stehen lassen, ist ein Warnungszeichen; solche aber gibt es noch mehrere. Weder in bezug auf die ATlichen Zitate, noch in bezug auf Begriffe wie δικαιοσύνη, νόμος usw. kann man aus der Behandlung einer Stelle bei ihm auf die Behandlung anderer schließen. Es ergibt sich vielmehr, daß das Verhältnis des Paulus zum

1 Nicht lange vor Abfassung des V. Buches gegen Marcion hatte er sich für die Herstellung seines Werkes De resurrectione carnis sehr eingehend mit den Paulusbriefen beschäftigt.

A.T. und seinem Gott, wie M. es faßte, ein recht kompliziertes gewesen sein muß, welches sich keineswegs mit der eindeutigen Vorstellung deckte, welche die Gegner dem M. zugeschrieben haben. Dazu: augenscheinlich wollte M. möglichst wenig streichen, also den überlieferten Text möglichst halten: es gibt Stellen genug, bei denen man es schwer begreift, wie M. sie bei seiner Lehre unkorrigiert anzuerkennen vermochte. Dazu kommt noch ein anderes: da wir keinen Grund zur Annahme haben, er habe sich bei seiner Textkritik für unfehlbar gehalten, und da er sich bei seinem Reinigungswerke auf eine „Offenbarung" nicht beruft, so mußte er sich selbst sagen, daß es ihm, nach dem angeblichen Untergang aller echten Exemplare der Paulusbriefe, nur annähernd gelingen könne, die Interpolationen und Textverfälschungen „der Pseudoapostel und jüdischen Evangelisten" — denn auf sie führte er die Verunreinigung der Texte zurück (V, 19) — durchweg richtig und vollständig wieder zu beseitigen. Er konnte daher seinen Text nur als einen annähernd richtigen ausgeben, und daß er wirklich nicht mehr behauptet hat, lehrt die Tatsache, daß seine Schüler diesen Text nicht als kanonischen empfangen und betrachtet haben. Sie haben vielmehr ihrerseits die Textkritik, teils reaktionär, teils progressiv fortgesetzt. Das zeigt uns noch heute die Geschichte des Marcionitischen Bibeltextes in der Kirche Marcions [1], und das bezeugen Tert., Celsus und Origenes [2] ausdrücklich. Es ist also vorzu-

---

1 S. den Apparat zum Texte des Marcionitischen Apostolikons und auch die später folgenden Ausführungen.

2 Tert. IV, 5: „Cotidie reformant evangelium, prout a nobis cotidie revincuntur". Orig., c. Cels. II, 27: *Μετὰ ταῦτά ‚τινας τῶν πιστευόντων‘, φησίν* (scil. Celsus), *‚ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν, ἵν᾽ ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι‘. μεταχαράξαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου* (eines Schülers M.s). Auch Adamantius bestätigt die Veränderungen (s. Dial. II, 18, zitiert nach Rufin): „Infelix Marcion, cum adulterasset scripturas, apostoli codicem non est ausus in omnibus vel falsare vel etiam delere; sed isti (Marcionitae) etiam nunc quae eis visa fuerint auferunt, i. e. ea quae assertionibus

behalten, daß M. Stellen übersehen, die Behandlung anderer aufgeschoben und Widersprüche nicht aufgehoben hat, ferner daß wir an einigen Stellen überhaupt nicht mehr den ursprünglichen Text M.s, sondern den seiner Schüler vor uns haben. Das nötigt uns zu großer Vorsicht in bezug auf Analogie-Schlüsse betreffend die Streichungen und Korrekturen M.s, wenn sie uns nicht ausdrücklich bezeugt sind.

Mit diesen Vorbemerkungen könnten wir die Ausführungen über Tert. als Zeugen des Apostolikons M.s schließen, erhöbe sich nicht noch eine Frage, die freilich nach dem bisherigen Stande der Forschung als eine ganz überflüssige erscheint. „Es ergibt sich mit völliger Sicherheit", bemerkt Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons I, S. 603 f, S. 51), „daß Tert. alles, was er im IV. und V. Buch an evangelischem oder apostolischem Text und Stoff zum Gegenstand seiner Kritik macht, sofern er nicht ausdrücklich das Gegenteil versichert, aus der griechischen Bibel M.s entweder wörtlich übersetzt oder frei dem Inhalt nach ausgezogen hat" ... „Es ist m. W. noch nicht behauptet worden, daß M.s N.T. jemals in lateinischer Übersetzung vorhanden gewesen sei, und es läßt sich jedenfalls nicht bestreiten, daß es dem Tert. im griechischen Original vorlag". Dies ist in der Tat die herrschende, ja die allein geltende und niemals in Zweifel gezogene Meinung. Aber sie ist, seit jene Worte geschrieben, durch die Entdeckung der lateinischen Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen (s. o.) sehr stark erschüttert worden, ferner aber auch durch die steigende Erkenntnis der Einwirkung des Marcionitischen Bibeltextes auf den katholischen des Abendlands[1]. Durchschlagend sind indes diese beiden Momente noch nicht; denn es könnten jene Prologe ohne den Bibeltext, zu dem sie gehören, von Katholiken ins Lateinische übersetzt und rezipiert worden sein — freilich eine unwahrscheinliche Annahme —, und der griechische Bibeltext M.s könnte auf den lateinischen katholischen Bibeltext lediglich durch das Medium griechisch-

---

suis videntur esse contraria, et ea sola derelinquunt quae adversa sibi non intellexerunt".

[1] Zahn lehnte einen solchen Einfluß noch ganz ab; aber vgl. die Untersuchungen von Corssen, v. Soden, Lietzmann und White.

abendländischer Handschriften eingewirkt haben. Entschieden aber wäre die Frage, sobald nachgewiesen wird, daß das Apostolikon M.s dem Tert. bereits in lateinischer Form vorgelegen hat, und nicht nur diese Frage wäre entschieden, sondern es wäre auch eine für die Geschichte der lateinischen Bibel höchst wertvolle Problemstellung gewonnen; denn wenn die Marcionitische Kirche schon um das Jahr 200 ein lateinisches Apostolikon besessen hat, so erhebt sich die Frage, ob nicht etwa die Marcionitische lateinische Übersetzung der Paulusbriefe älter ist als die katholische [1].

Im folgenden erbringe ich den Beweis, daß das Marcionitische Apostolikon dem Tert. in lateinischer Gestalt

---

1 Daß es bereits zu Tert.s Zeit eine (oder mehrere?) lateinische Bibelübersetzung gegeben hat, ist heute die Meinung der großen Mehrzahl der Forscher (Corssen, Lietzmann, Monceaux, v. Soden), vgl. meine Nachweisungen in der „Altchristl. Lit.-Gesch." Bd. II, 2 S. 296 ff. Dagegen hält Zahn mit kleinen Einschränkungen noch immer daran fest, daß es um d. J. 200, ja auch noch in den ein bis zwei Jahrzehnten nach 200 eine lateinische Übersetzung nicht gegeben hat, s. Kanongesch. I S. 51 ff; Forschungen Bd. IX, 1916, S. 23 f. 179 ff; „Die Apostelgeschichte" (Kommentar), 1919, I S. 88: „Tert. hat noch keine lateinische Bibel in Händen gehabt". Im stärksten Gegensatz dazu überrascht Lietzmann (Der Römerbrief, 1919, S. 14 f) durch folgende Erwägung: „Das Problem der Übernahme der Marcionitischen lateinischen Prologe zu den Paulusbriefen in die katholischen lateinischen Bibeln findet seine Lösung vielleicht am einfachsten durch die Annahme, daß in der Mitte oder in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, als die amtliche römische Kirche noch griechisch sprach, Marcionitische Prediger für ihre Lehre auch in der lateinisch sprechenden Bevölkerung Roms Jünger zu werben suchten und zu diesem ihrem Propagandazweck zuerst den ihnen besonders am Herzen liegenden Paulustext ins Lateinische übersetzten. Diese Übersetzung hat dann die katholische Kirche übernommen und ihrem Text angeglichen, aber doch nicht überall die Spuren des Ursprungs verwischen können". Auf die Frage, ob M.s Apostolikon dem Tert. lateinisch vorgelegen hat, ist aber Lietzmann nicht eingegangen, Auf Grund ihrer eingehenden Studien sind Wordsworth-White (Novum Test. Latine II, 1 p. 41) zu dem Ergebnis gelangt: „Marcionis ‚Apostolicon' Latine etiam circumlatum fuit et communi usu (scil. in ecclesiis catholicis occidentalibus) tritum." Aber auch sie haben das Problem nicht aufgeworfen, in welcher Sprache Tert. das Apostolikon M.s gelesen hat.

vorgelegen[1] und daß er es in dieser Gestalt untersucht und bekämpft hat[2].

1. Die Zitate aus dem Apostolikon M.s in adv. Marc. V heben sich lexikalisch, syntaktisch und stilistisch scharf von der eigenen Sprache Tert.s ab. Daher sind sie nicht von ihm frei nach dem Griechischen geformt, sondern übernommen. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß, während Tert. selbst „quod" selten, „quia" fast niemals für den Acc. c. Inf. gebraucht, beide Worte in diesen Bibelzitaten in dieser vulgären Anwendung sehr häufig sind; dazu die folgende Beobachtung: De pudic. 16 gibt er selbst I Kor. 3, 16 also wieder: „Non scitis vos templum dei esse?" aber adv. Marc. V, 6 zitiert er: „Nescitis quod templum dei sitis?"

Gal. 4, 24 gibt Tert. (V, 4) als Marcionitischen Text: „Cum autem evenit impleri tempus"; das ist eine ungelenke, weil an der falschen Stelle wörtliche, Übersetzung von ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα χρόνου. Daß Tert. selbst so übersetzt hat, ist sehr unwahrscheinlich und in der Tat — ein paar Kapitel später zitiert er diesen Vers von sich aus (V, 8) und schreibt: „At ubi tempus expletum est." Also war ihm jene Fassung überliefert.

Gal. 6, 2 wird aus M.s Apostolikon zitiert (V, 4): „Onera vestra invicem sustinete" („onus sustinere bei Plautus); aber zwei Zeilen darnach schreibt Tert. selbst: „Invicem onera vestra portate".

Hätte der virtuose Stilist Tert. von sich aus geschrieben I Kor. 3, 19 (V, 6): „Deprehendens sapientes in nequitia illorum" für ὁ δρασσόμενος τ. σοφοὺς ἐν τ. πανουργίᾳ αὐτῶν? Hätte er von sich aus (V, 7) I Kor. 5, 7 übersetzt: „Ut sitis nova consparsio, sicut estis azymi?" Ist es seine Hilflosigkeit, I. Kor. 9, 9 (V, 7) für μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ· zu schreiben: „numquid de bobus

---

1 Schon vor Lietzmanns und Wordsworth-Whites Vermutungen, das Apostolikon M.s habe auch lateinisch existiert, hatte ich mich überzeugt, daß der M.-Text des Apostolikons Tert. in lateinischer Sprache vorgelegen hat.

2 Die Hypothese wird von keinem Punkte aus nahegelegt, daß er das Werk M.s außerdem auch in griechischer Gestalt eingesehen und benutzt hat.

pertinet ad dominum“? oder seine sprachliche Gefühllosigkeit II Kor. 3, 15 (V, 11) durch „ad hodiernum usque velamen id ipsum in corde eorum und II Kor. 3, 18 (l. c.) durch „eadem imagine transfigurari“ wiederzugeben?

II Kor. 5, 17 (V, 12) lautet das Apostolikon: „Si qua ergo conditio nova in Christo“; aber de ieiun. 14 schreibt Tert. selbst: „Quodsi nova conditio in Christo.“

II Thess. 2, 11 (V, 16) nach dem Apostolikon: „Propter hoc erit eis (in) instinctum fallaciae“ (für διὰ τοῦτο ἔσται αὐτοῖς [εἰς] ἐνέργειαν πλάνης). Allein bei der Erklärung vermeidet Tert. instinctus und schreibt „ad impingendos eos in errorem“ bzw. „fallaciae immissio“.

Ephes. 1, 12 (V, 17) liest man im Bibeltext „praesperavimus in Christum“; dieses Wort kommt m. W. sonst nicht vor und ist die sklavische Übersetzung von προηλπικότες (s. z. d. St. auch unten S. 54*).

Ephes. 1, 20 (V, 17) heißt es im Apostolikon: inoperatus est in Christum valentiam suam“ (ἐνήργησεν ἐν Χρ. τὴν ἰσχὺν αὐτοῦ); Tert. selbst aber vermeidet das Wort „valentia“ und das wörtliche und gräzisierende inoperari (s. zu diesem seltenen Wort Rönsch, Itala u. Vulgata S. 194).

Ephes. 2, 10 (V, 17) bietet das Apostolikon „Ipsius sumus factura“ (= ποίημα); aber Tert. selbst braucht stets „opus“, und vorher Ephes. 2, 2 (V, 17) liest man „Illos delictis mortuos, in quibus ingressi erant“. Wer kann dem Tert. ein solches Latein zutrauen (für νεκροὺς ταῖς ἁμαρτίαις, ἐν αἷς περιεπατήσατε)?

Ephes. 5, 18 (V, 18) bot das Apostolikon: „Inebriari vino dedecore“; hier ist ein Adjectivum „dedecoris“ anzunehmen, das Tert. sonst nicht braucht.

Ephes. 6, 17 (III, 14): „galeam salutaris“ (τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου); also „salutare“ als substantiviertes Adjektivum!

Kol. 1, 24 (V, 19): „Adimplere reliqua pressurarum“ (τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων) und kurz vorher 1, 21: „Nos quondam alienatos et inimicos sensu

in malis operibus redigit in gratiam". Übersetzt Tert. so stümperhaft?

Phil. 1, 18 (V. 20) gibt das Apostolikon also wieder: „Nihil mea, sive causatione sive veritate Christus annuntietur" (τί γάρ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται) aber schon in der nächsten Zeile schreibt Tert. selbst verständlicher: „sive ex causatione sive ex veritate."

Phil. 2, 6 (V, 20): „Non rapinam existimavit pariari deo"; aber adv. Prax. 6 schreibt Tert. selbst: „esse se aequalem deo"; denn „pariari" ist vulgär und gräzisierend, wenn sich auch „pariare" ein paarmal bei Tert. findet (vgl. Rönsch, a. a. O. S. 168).

Diese Proben werden genügen, um zu beweisen, daß der Bibeltext, dem Tert. in Buch V gefolgt ist, keine Übersetzung Tert.s ist; vielmehr trägt er alle die bekannten Kennzeichen einer sklavischen und bis zum Unverständlichen wörtlichen, vulgären und gräzisierenden, lateinischen Bibelversion. Also lag das Marcionitische Apostolikon dem Tert. in lateinischer Übersetzung vor [1].

2. Aber es gibt noch eine Reihe von besonderen Beobachtungen, die diese Tatsache direkt und unwidersprechlich beweisen:

Gal. 3, 26 muß nach Tert. V, 3, wie alle Kritiker annehmen, der Marcionitische Text gelautet haben: „Omnes enim filii estis fidei" (Grundtext: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως). Eben diesen Text kommentiert auch Tert. Allein es ist ganz ausgeschlossen, daß Marcion den Grundtext hier willkürlich geändert hat [2], denn daß wir Söhne des guten Gottes

1 Die Annahme wäre noch möglich, daß Tert. das ganze N. T. in einer lateinischen Übersetzung im Gedächtnis hatte und diese an die Stelle des griechischen Textes, den er vor sich hatte, einsetzte, dabei aber die Marcionitischen Lesarten ex tempore lateinisch einschob. Allein erstlich gibt er auch diese Lesarten nicht in seiner Sprache, zweitens ist die ganze Annahme völlig unglaublich, da er ja den M. Text unmittelbar nach der Wiedergabe häufig stilistisch von sich aus korrigiert.

2 Phil. 3, 9 (V, 20) hat M. die Worte δικαιοσύνην τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ umgewandelt in „iustitiam quae per Christum ex deo", d. h. er hat πίστις weggelassen, weil ihm Christus wichtiger war als

durch den Glauben geworden sind, ist eine seiner Hauptlehren; warum hätte er dafür „Söhne des Glaubens" einsetzen sollen? Dagegen läßt sich die LA als Schreibfehler (Dittographie) im Lateinischen aufs einfachste erklären: „filii fidei" statt „filii dei"; dann ging natürlich „per fidem" verloren. Also lag der Text dem Tert. in lateinischer Übersetzung vor; dieser Schluß ist unvermeidlich [1].

Ferner, mitten im langen Zitat Gal. 4, 22—24 liest man (V, 4): „‚Haec sunt enim duo testamenta' — sive ‚duae ostensiones', sicut invenimus interpretatum — ‚unum a monte Sina'" etc. Tertullian fand also (eine andere Auffassung ist nicht möglich) in dem Marcionitischen Codex, dem er folgte, „ostensiones", erinnerte sich aber, daß der ihm selbst geläufige Text „testamenta" (διαθῆκαι) bot und führte das zunächst ein, um es dann gewissenhaft durch das Wort zu ersetzen, welches im Codex stand. Daß er „ostensiones" für eine Umschreibung von „testamenta', (διαθῆκαι) hielt (und dem M. nicht eine Textfälschung vorwarf [2]) war freilich eine großmütige und unhaltbare Annahme. Marcion hat den Text geändert, weil er hier nicht von zwei Testamenten geredet wissen wollte, als bestände zwischen den Veranstaltungen des Weltschöpfers und des guten Gottes eine formelle Verwandtschaft, (auch in Luk. 22, 20 hat M. das Wort „neu" bei „Testament" gestrichen, weil er nicht zwei Testamente kannte), sondern nur von zwei „Nachweisen". Das griechische Wort, welches er einsetzte, war wohl ἐνδείξεις oder ἐπιδείξεις. In lateinischen Bibelhandschriften steht „ostensio" Röm. 3,

---

der Glaube. Er hätte also Gal. 3, 26 das Umgekehrte getan, wenn die Lesart von ihm herrührte!

1 Er lag also dem Tert. bereits mit einem schweren Schreibfehler behaftet vor; dieser findet sich auch bei Hilarius. Da Hilarius den Text schwerlich aus Tertullian geschöpft hat, so folgt, daß der Fehler schon in einem uralten lateinischen Manuskript gemacht sein muß.

2 Wie V. 10 zu I Kor. 15, 45: „‚Factus primus homo Adam in animam vivam, novissimus Adam in spiritum vivificantem', licet stultissimus haereticus noluerit ita esse; ‚dominum' enim posuit novissimum pro novissimo ‚Adam'". Auch hier hat, ganz wie oben, Tert. zuerst den Marcionitischen Text mit der katholischen Lesart („Adam") eingeführt und dann die Marcionitische LA nachgebracht.

25. 26; II Kor. 8, 24; Phil. 1, 28 für ἔνδειξις, I Kor. 2, 4 für ἀπόδειξις (Luk. 1, 80 für ἀνάδειξις), und Tert. selbst schreibt adv. Marc. V, 11: „Accidentia antecedit ipsius rei ostensio". Wie aber auch das Wort griechisch gelautet haben mag — dem Tert. lag in dem Marcionitischen Apostolikon hier „ostensio" vor; es war also lateinisch[1].

Weiter: V, 8 zitiert Tert. Eph. 4, 8: „Captivam duxit captivitatem, ‚data dedit filiis hominum', i. e. donativa, quae charismata dicimus". Wäre ihm nicht „data" überliefert und übersetzte er selbständig, so brauchte er das Wort nicht als „donativa" zu interpretieren, sondern hätte sofort „donativa" geschrieben[2], also war ihm „data" gegeben.

---

1 Für Zahn ist diese Stelle sehr unbequem (Gesch. d. NTlichen Kanons I S. 52). Die willkürliche Einsetzung von „sponsiones" für „ostensiones" ändert natürlich nichts. — Übrigens hat Tert. in demselben Zitat kurz vorher die Verse Gal. 4, 22—24 schon einmal unterbrochen, indem er schreibt: „‚Quae sunt allegorica' i. e. aliud portendentia; ‚haec sunt enim duo testamenta'" etc. Auch hier ist es die nächste Annahme, um nicht mehr zu sagen, daß er „allegorica" in seinem Texte fand und es seinen lateinischen Lesern deutlich machte. Hätte er den Text selbst übersetzt, so hätte er „allegorica" ohne weiteres lateinisch wiedergegeben. — Nichts wider die Vorlage als eine lateinische vermag man aus dem Zitat Ephes. 1, 9 f. (V, 17) zu schließen. Tert. schreibt: „‚Secundum boni existimationem, quam proposuerit in sacramento voluntatis suae, in dispensationem adimpletionis temporum' — ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat — ‚recapitulare', i. e. ad initium redigere vel ab initio recensere, ‚omnia in Christum, quae in caelis et quae in terris'". Nur auf den ersten Blick entsteht der Schein, als übersetzte hier Tertullian selbst aus dem Griechischen; aber er stutzt nur vor dem neuen und ganz unverständlichen Wort „recapitulare" — denn es ist früher überhaupt nicht nachzuweisen —, entschuldigt es als einen Gräzismus, indem er sich dabei des ἀνακεφαλαιώσασθαι des Originaltextes erinnert, und erklärt die Bedeutung des Worts. Hätte er „recapitulare" nicht in seinem Texte gefunden, so hätte er es überhaupt nicht zu erwähnen gebraucht, sondern konnte gleich „ad initium redigere" oder ähnlich schreiben.

2 So bietet er in der Tat in Wiedergabe von Röm. 6, 3 (de resurr. 47): „Stipendia enim delinquentiae mors, dona-

Kol. 1, 17 (καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων) gibt Tert. V, 19 also wieder: „Posuit apostolus: ‚Et ipse est ante omnes'. quomodo enim ante omnes, si non ante omnia?" Wenn Tert. hier auf „ante omnia" hinauskommen wollte, konnte er nach dem griechischen Text ohne weiteres so übersetzen; da er das aber nicht getan hat, so ist evident, daß ihm der Text „ante omnes" und nicht πρὸ πάντων vorgelegen hat.

Ferner Ephes. 1, 12 las Tert. nach dem Marcionitischen Codex (V, 17) also: „Ut simus in laudem gloriae nos, qui praesperavimus in Christum", und bemerkt von sich aus dazu: „Qui ‚praesperasse' potuerant i. e. ante sperasse in deum quam venisset, nisi Judaei?" Hier ist es doch wohl evident, daß er das gebildete Ohren beleidigende Wort „praesperare" in dem Codex gelesen hat und es durch „sperare antequam" wiedergibt.

I Kor. 6, 20 gibt Tert. (V, 7) referierend also wieder: „Jam nunc quomodo honorabimus, quomodo tollemus deum in corpore perituro?" Das „tollemus" ist eine uralte lateinische Variante (= ἄρατε = ἄρα γε, s. unten im Apparat z. d. St.), bzw. die uralte lateinische, später vereinzelt in den Orient gekommene Lesart (dagegen der echte Text einfach: δοξάσατε τὸν θεόν). Wie kommt Tert. dazu, sie hier einzuführen, wenn ihm der Text griechisch vorlag?

Man weiß aus Adamantius, daß der Marcionitische Text Gal. 6, 17 ganz singulär gelautet hat: τῶν δ' ἄλλων εἰκῇ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω (> den gewöhnlichen Text: τοῦ λοιποῦ κόπους κτλ.)· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα κτλ. Tert. schreibt: „Persecutores vocat Christi; cum vero adicit stigmata Christi etc." Jenes „τῶν ἄλλων" kann nur aus der lateinischen Übersetzung von „τοῦ λοιποῦ = „De ceteris" entstanden sein, die also den griechischen Text beeinflußt hat. Tert. muß entweder den lateinischen Text „de ceteris" für seine falsche Paraphrase, die hier Feinde Christi findet, vor sich gehabt haben oder den bereits nach dem Lateinischen korri-

---

tivum autem dei vita aeterna"; cf. de corona 1: „Donativum Christi in carcere exspectat!"

gierten griechischen Text. Das erstere ist viel wahrscheinlicher. Der Marciontext stimmt, wie sich unten zeigen wird, an sehr vielen Stellen mit der in den Codd. DG. vorliegenden Rezension überein; aber nicht nur mit ihr, sondern auch wörtlich genau mit ihrer lateinischen Übersetzung dg und mit der Itala-Überlieferung überhaupt. Handelte es sich um wenige Stellen, so könnte Tert. zufällig auf dieselbe Übersetzung gekommen sein; aber bei der großen Anzahl der Stellen ist diese Annahme unmöglich; daher ist es unbegreiflich, daß Zahn trotz dieses Tatbestandes sich in seiner Hypothese nicht hat erschüttern lassen, dem Tert. habe der Marciontext griechisch vorgelegen. Wäre das der Fall, so müßte man an vielen Stellen den Tert. im voraus ahnen lassen, wie der spätere lateinische Übersetzer den Text wiedergeben werde! Somit ist erwiesen, daß Tert. das Marcionitische Apostolikon lateinisch vor sich hatte [1]. Über die Konsequenzen dieser Erkenntnis s. die nach dem Abdruck des Textes folgende Untersuchung. Da die lateinische Übersetzung sklavisch wörtlich ist, so macht es kaum irgendwo Schwierigkeit, den griechischen Text, der hinter der Übersetzung liegt, zu ermitteln.

Aber auch das sei zum Schluß hier betont, daß Tert., seine Textangaben betreffend, sorgfältig und daher zuverlässig gearbeitet hat. Das gilt nicht nur von den wörtlichen Zitaten, sondern auch von den Referaten über die Textfassungen M.s. Wo wir ihn durch Seitenreferenten zu kontrollieren vermögen, besteht er in der Regel die Prüfung, ja oft genug bis ins kleinste, so daß der anfängliche Skeptizismus bei genauem Studium verschwinden und sich in dankbare Anerkennung

1 Zahn (a. a. O. I S. 51) will aus V, 10: „Ubi est, mors, victoria vel contentio tua?" (I Kor. 15, 55) schließen, Tert. gebe hier Alternativ-Übersetzungen für τὸ νῖκος, also habe ihm der Text griechisch vorgelegen; allein die bessere Überlieferung lautet: „Ubi est, mors, victoria, ubi contentio tua?", und mit Recht hat Kroymann „victoria ubi" (besser „ubi contentio") als Glosse entfernt. Übrigens hätte Tert. schwerlich eine Alternativ-Übersetzung bloß durch „vel" eingeführt, sondern sich deutlicher ausgedrückt. De resurr. 47. 51. 54 bietet Tert. in diesem Zitat „contentio tua", und eben aus diesen Stellen sind diese Worte als Alternativlesart in V, 10 eingerückt worden.

verwandeln muß. Natürlich bleiben trotzdem bei den Referaten Stellen genug übrig, wo man keine Sicherheit (namentlich in bezug auf Wortstellungen usw.) gewinnen kann, wie der Text M.s genau gelautet hat.

2. Die Dialoge des Adamantius.

Zahn hat in bezug auf die Verwertung der fünf Dialoge des „Adamantius" für den Apostolikontext Marcions folgende Grundsätze aufgestellt [1].

1. Die Dialoge, gleich nach Beginn des 4. Jahrhunderts verfaßt, sind in der von Caspari entdeckten lateinischen Übersetzung Rufins viel besser erhalten als in dem griechischen Original [2], da dieses eine durchgreifende Umarbeitung des ursprünglichen Textes aus den Jahren 330—337 wiedergibt.

2. Sie haben ältere Streitschriften benutzt; denn nicht nur ist die Schrift des Methodius über den freien Willen seitenweise wörtlich abgeschrieben, sondern eine Vergleichung mit Irenäus, Tertullian und Origenes zeigt auch, daß ihnen mindestens noch ein älteres antimarcionitisches Werk zugrunde liegt, dessen Verfasser die Schriften Marcions kannte [3].

3. Sehr wahrscheinlich ist, wenn es sich auch nicht beweisen läßt, daß „Adamantius" daneben auch unmittelbar aus den Schriften Marcions und der Marcioniten, insbesondere aus dem Evangelium und dem Apostolikon, geschöpft hat [4].

4. Der Dialog I mit dem echten Schüler M.s, Megethius, enthält, abgesehen von einem Zitat (Kol. 4, 10 f. 14), das aus

1 Sie sind von mir abstrahiert aus seiner „Geschichte des NTlichen Kanons" II S. 419 ff. sowie aus der älteren Abhandlung „Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern" (Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. IX (1887) S. 193 ff.).

2 Alle griechischen Handschriften gehen auf einen Codex, den Venetus, zurück, den wir auch besitzen. In van de Sande-Bakhuyzens Ausgabe (1901) ist diese sichere Erkenntnis leider nicht zu ihrem Recht gekommen.

3 Das Werk muß vortertullianisch sein, da es die Berührungen des Adamantius mit Tertullian (den jener nicht gelesen haben kann) erklären soll. Zahn denkt an das antimarcionitische Werk des Theophilus von Antiochia.

4 „Die hierauf bezüglichen Angaben bedürfen noch der Erörterung", fügt Zahn S. 420 hinzu.

dem marcionitischen Kodex der Paulusbriefe vorgelesen wird, kein Zitat aus M.s Apostolikon; denn Megethius erklärt, er werde seine Lehre aus den heiligen Schriften der Katholiken beweisen, und verfährt darnach bis zum Schluß des Dialogs. Somit haben die zahlreichen NTlichen Zitate dieses Buches, mögen sie von „Adamantius“ oder von Megethius vorgebracht sein, keinen Anspruch darauf, aus M.s Bibel zu stammen. Jedoch schränkt Zahn selbst diese Behauptung durch eine „Wahrscheinlichkeit“ und eine „Möglichkeit“ ein: wahrscheinlich sei, daß „Adamantius“ dem Marcioniten nicht gerade solche Stellen in den Mund gelegt haben wird, von welchen er wußte, daß sie bei M. fehlten oder wesentlich anders lauteten, und möglich sei, daß Adamantius unter dem Einfluß älterer marcionitischer Schriften, in denen die Lehre M.s auf dem Grunde seiner Bibel bestritten war, unabsichtlich einige Marcionitische Lesarten habe einfließen lassen [1].

5. Der Dialog II mit dem Marcionschüler Markus stellt sich von vornherein auf den Boden der Bibel M.s und behauptet diesen Boden auch bis zum Schluß, so daß hier alle Zitate, mögen sie von Adamantius oder von Markus vorgebracht werden, marcionitische sind. Adamantius besaß also entweder selbst eine genaue Kenntnis der Bibel M.s oder hat eine ältere antimarcionitische Schrift stark ausgebeutet, in der reichliche Mitteilungen aus jener Bibel enthalten waren. Nur die Einschränkung ist zu machen, daß bei kürzeren Zitaten, die nicht aus der Bibel M.s verlesen werden, sich Erinnerungen an den katholischen Text eingeschlichen haben können.

6. Der Dialog III mit dem Bardesaniten Marinus scheidet ganz aus.

7. Die Dialoge IV und V (gegen die Valentinianer und Bardesaniten) kommen teilweise auch für M.s Bibel in Betracht, nämlich dort, wo Adamantius auf die noch immer anwesenden Marcioniten Rücksicht nimmt, ja hier ist der marcionitische Ursprung einer langen Reihe von Zitaten im fünften Dialog besonders

---

1 Doch macht Zahn bei seiner Wiederherstellung des Marcionitischen Apostolikon, soviel ich sehe, von diesen Möglichkeiten keinen Gebrauch; er bucht zwar häufig die in den Zitaten des ersten Dialogs sich findenden Varianten, aber nur um hinzuzufügen, daß sie nicht in Betracht gezogen werden dürften.

sicher verbürgt, da sie in der Reihenfolge gegeben werden, in der die Paulusbriefe in der Bibel M.s gestanden haben (Gal., I Kor., II Kor., Röm.).

(Ad. 1). Wie so häufig, ist die Bedeutung des neu entdeckten Zeugen zunächst überschätzt worden; auch Zahn ist dem unterlegen. Im Gegensatz zu ihm hat van de Sande-Bakhuyzen in seiner Ausgabe (p. XLII—XLIX) erwiesen, daß Rufins Übersetzung der Dialoge zwar treuer ist als seine Origenes-Übersetzungen, daß er sich aber auch hier große Freiheiten genommen hat. Das gilt sowohl für die Bibelzitate als auch für die Reden. Es ist also Rufin gegen das griechische Original keineswegs immer im Rechte, zumal da es auch eine schwere Übertreibung ist, von einer förmlichen „Überarbeitung" zu sprechen, in welcher uns der griechische Text vorliegen soll. Dieser Text hat zwar an ein paar Stellen schon frühe Zusätze erfahren, aber ist sonst intakt. Man ist daher genötigt, auch bei den Bibelzitaten von Fall zu Fall zu entscheiden, ob der ursprüngliche Text vom Griechen oder von Rufin erhalten ist.

(Ad. 2 u. 3). Der literarische Charakter und sachliche Wert des Werkes kann schärfer bestimmt werden, als Zahn es getan hat. Zunächst ist festzustellen, daß die Dialoge durchweg fingiert sind. Das gibt auch Zahn zu; aber er zieht nicht fest die Konsequenzen. Hier wird nicht wirklich bald die katholische Bibel, bald die Marcionitische herbeigebracht und aufgeschlagen — so scheint es nach Zahn —, hier ist nichts aus Marcions Bibel verlesen worden, hier findet keine wirkliche Rede und Gegenrede statt usw.[1] Wenn dies alles also Einkleidung ist, so sind die dramatischen Bemerkungen und Situationen sämtlich für die Feststellung der Herkunft und des Wertes der tatsächlichen Angaben vollkommen gleichgültig, und es läßt sich lediglich aus inneren Gründen entscheiden, ob etwas authentisch-marcionitisch ist oder nicht, einerlei ob es von den Häretikern oder von Adamantius vorgetragen wird. Man muß demnach, um den sachlichen Wert des Werks festzustellen, die ganze Kunstform aufheben und es einfach als eine große Ab-

[1] Auch die Rolle, welche der Schiedsrichter Eutropius spielt, zeigt die Fiktion; er ist von vornherein parteiisch und in Wahrheit kein Richter, sondern Eideshelfer des katholischen Disputanten.

handlung betrachten. Sofort überzeugt man sich dann, daß wir es mit einem abgeleiteten Werk (einer Kompilation) geringer Ordnung zu tun haben, das freilich für uns von größter Bedeutung ist, da es uns die benutzten verlorenen Vorlagen ersetzt. Schon daß der Verfasser sich hinter den Namen des Origenes versteckt hat — denn nur er kann unter „Adamantius" gemeint sein —, macht es wahrscheinlich, daß er selbst nichts zu sagen hatte, sondern älteres Gut reproduzierte. Das stillschweigende große Plagiat an Methodius, der vielleicht noch am Leben war, jedenfalls aber erst wenige Jahre vorher sein Werk über den freien Willen geschrieben hatte, zeigt eine unter den damaligen Verhältnissen des literarischen Betriebs ungewöhnliche Dreistigkeit. Die zahlreichen Berührungen mit theologischen Ausführungen des Irenäus, Tertullian und Origenes bestätigen, daß der Verfasser von entlehntem Gut lebte. Die Mitteilung vieler Antithesen Marcions, ohne daß doch jemals das Werk der Antithesen selbst genannt wird, macht es gewiß, daß er dieses Werk aus eigener Wissenschaft überhaupt nicht gekannt, ja, wie es scheint, von seiner Existenz gar nichts gewußt hat. Daß endlich der Reihe nach die Marcioniten. Bardesaniten und Valentinianer — und nur diese — bekämpft werden, führt zu der Annahme, daß der Verf. die Häretiker, die seine Provinz beunruhigten, treffen wollte, aber für keine dieser Gruppen besondere eigene Kenntnisse aus ihren eigenen Werken hinzubrachte. In bezug auf die Bardesaniten und Valentinianer liegt das auf der Hand, sollte das bei den Marcioniten anders sein? Zahn hält es zwar für sehr wahrscheinlich, daß der Verf. auch unmittelbar aus den Schriften M.s und der Marcioniten, insbesondere aus dem Evangelium und dem Apostolikon, geschöpft hat; allein er selbst fügt hinzu, daß es sich nicht beweisen lasse. In der Tat läßt sich auch nicht eine Spur eines Beweises beibringen; dagegen wirft seine Unkenntnis des Werks der Antithesen ein schlimmes Licht auf seine Kenntnis der Marcionitischen Werke überhaupt. Wenn er dennoch gutes Material in Fülle beigebracht hat, so war das für einen Polemiker, der um das Jahr 300 schrieb, nicht schwierig. Lagen doch damals mindestens ein Dutzend Werke gegen Marcion in griechischer Sprache vor (von Justin, Dionysius von Korinth, Philippus von Gorthyna, Melito, Miltiades, Modestus, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Rhodon, Pro-

kulus, Hippolyt, Bardesanes), dazu die Polemik des Origenes, die viel eingehender und reichhaltiger war als die uns erhaltenen Reste. Welches dieser Werke oder vielmehr welche er benutzt hat, läßt sich leider heute nicht mehr ermitteln. Was für das Werk des Theophilus spricht, ist beachtenswert, aber nicht ausreichend. Bardesanes hat gegen Marcion Dialoge syrisch geschrieben und seine Schüler haben sie ins Griechische übersetzt (Euseb., h. e. IV, 30, 1); vielleicht sind eben diese Dialoge von „Adamantius" im ersten oder im zweiten Dialog benutzt und haben ihn zu dieser Kunstform angeregt. Daß er selbst im dritten Dialog einen Bardesaniten bekämpft, wäre kein Gegengrund [1].

Unter diesen Umständen, d. h. da dem Verf. eigene Kenntnis der Marcionitischen Bibel nicht zugesprochen werden kann, muß jedes einzelne Bibelzitat, einerlei in welchem Dialog es steht und ob es von „Adamantius" oder von einem Häretiker vorgebracht wird, für sich und im Rahmen seines Kontexts daraufhin geprüft werden, ob es aus der Marcionitischen Bibel geflossen ist oder nicht, und wir werden uns darauf gefaßt machen müssen, ihrem Ursprunge nach sehr verschiedenen Zitaten zu begegnen, wie das bei einer Kompilation dieser Art nicht anders erwartet werden kann.

(Ad. 4—7). Nach dem Ausgeführten lassen sich die Grundsätze nicht halten, die Zahn hier aufgestellt hat. Es sind daher nur wenige Worte nötig. Was den Dialog I betrifft, so kann auch er sehr wohl mehr Marcionitisches Bibelgut als das einzige Zitat enthalten (Kol. 4, 10 f. 14), welches Zahn als Marcionitisch gelten läßt; denn wir hätten für die Zahnsche Behauptung, in diesem Dialog werde auf Grund einer Abmachung durchweg auf dem Boden der katholischen Bibel disputiert, nur dann eine Ge-

1 Daß dem Dial. I (Polemik gegen einen Marcioniten, der die Dreiprinzipienlehre vertritt) und dem Dial. II (Polemik gegen einen Marcionitischen Vertreter der Zweiprinzipienlehre) verschiedene Vorlagen zugrunde liegen, ist gewiß. Es bestehen charakteristische Unterschiede. Megethius ist freundlicher; er spricht vom Gegner (I, 1) als vom „Bruder Adamantius"; er zitiert Marcionitische Antithesen (freilich ohne anzugeben, woher sie stammen), während der zweite Gegner solche nicht kennt, usw. Im ersten Dialog findet man reichhaltigeres, aber im zweiten zuverlässigeres Material. Widersprüche fehlen nicht, so z. B. in bezug auf die Abfassung des Evangeliums, vgl. I, 8 mit II, 13.

währ, wenn es sich um eine wirkliche Disputation hier handelte und nicht um eine fiktive. Da es aber eine fiktive ist, wissen wir nicht, mit welchem Grad von Sorgfalt der Verfasser die Zitate, die ihm seine Quellen boten, verteilt hat. Übrigens — um zunächst hier nur ein Beispiel zu nennen — wenn Megethius (Dial. I. 13) die Marcionitische Antithese wiedergibt: Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως, ἵνα πολεμῶν πλείονας ἀνέλῃ, ἔστησε τὸν ἥλιον τοῦ μὴ δῦσαι μέχρι συντελέσῃ ἀναιρῶν τοὺς πολεμοῦντας πρὸς τὸν λαόν· ὁ δὲ κύριος, ἀγαθὸς ὤν, λέγει· Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν — so ist doch offenbar, daß Ephes. 4, 26 hier aus der Marcionitischen Bibel stammt. Umgekehrt steht es nicht so, daß alle Zitate in dem Dialog II aus der Bibel M.s herrühren müssen. Zwar nach der Abmachung zwischen den Disputierenden müßte es der Fall sein — darin hat Zahn recht —; aber hat der Verf. seine Quelle bei seiner Umgießung durchweg rein erhalten? Nein, es gibt sichere Beispiele, daß er an einigen Stellen nicht den Text Ms. wiedergibt. Ferner, der Dialog III bietet überhaupt nur drei Zitate aus den Paulusbriefen und richtet sich gegen Bardesanes: aber auch hier wäre es möglich, daß der Verf. bei der kompilatorischen Art seiner Arbeit Marcionitisches eingetragen hat und angesichts des Zitats Röm. 6, 19 scheint mir das nicht unwahrscheinlich. Dieses Zitat ist (III, 7) in seiner zweiten Hälfte so gefaßt: οὕτω παραστήσατε τὰ μέλη τῷ θεῷ δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ (Rufin: „ita nunc exhibete membra vestra deo servire in iustitia"). Der ursprüngliche Text lautet: οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ. Ich sehe von „nunc" „vestra" und „servire" (so auch FG d e f g vulg Orig Ambrosiaster) ab: Die wertvolle, sonst nirgend bezeugte Variante liegt in dem eingeschobenen „θεῷ". Wer das einschob, der wollte nicht lesen, die Gläubigen sollen ihre Glieder der Gerechtigkeit zu Dienst stellen (obgleich der Parallelismus zu ἀνομία das verlangte); er änderte daher so, daß Gott selbst der Dienstherr wird, und ließ es sich dann gefallen, daß die Gläubigen (bei Rufin steht das Richtige) in Gerechtigkeit Gott dienen. Das ist Marcionitisch; denn M. mußte befürchten, daß δουλεύειν τῇ δικαιοσύνῃ als δουλεύειν τῷ δικαίῳ θεῷ verstanden werde; ein δουλεύειν ἐν δικαιοσύνῃ aber konnte er sich gefallen lassen; denn δικαιοσύνη war auch ihm, richtig verstanden, erträglich. — Von den Dialogen IV

und V gilt dasselbe wie von Dialog I; recht aber hat hier Zahn, daß die in Dialog V c. 22—27 nach der Marcionitischen Reihenfolge der Paulusbriefe gegebenen Pauluszitate eine geschlossene Gruppe bilden und daher aus der Marcionitischen Bibel stammen müssen.

Aus dem hier Ausgeführten ergibt sich, daß durchgehende, feste Grundsätze für die Ermittelung der Marcionitischen Paulus-zitate in den Dialogen nicht aufgestellt werden können, daß man vielmehr fast überall (mit Ausnahme von V, 22—27) nach inneren Gründen zu entscheiden hat. Um aber zu beweisen, daß auch die von Zahn als Marcion-Zitate grundsätzlich verworfene Paulus-Zitate des Dialogs I und in gewissen Teilen des Dialogs V in Betracht zu ziehen sind und einen Ertrag für M. bieten, sollen hier ein paar Belege gegeben werden:

Gal. 1, 8 hat Zahn in seiner Textherstellung nach Tert. mit Recht geboten: ἄλλως εὐαγγελίζηται (Tert. dreimal: „aliter evangelizaverit"). Im katholischen Text fehlt ἄλλως, aber bei Adamant., Dial. I, 6 liest man in Rufins Übersetzung (Text gemischt aus v. 8. 9) ebenfalls: „aliter evangelizaverit" (der Grieche bietet hier, wie manchmal, einen entstellten Text). Wer kann zweifeln, daß dies sonst ganz unbezeugte ἄλλως bei Adamant. aus M.s Text geflossen ist? Findet sich, worauf Hans v. Soden aufmerksam gemacht hat, ἄλλως auch bei Cyprian (zweimal), so liegt entweder Einfluß des Textes M.'s oder eine vormarcionitische LA vor.

I Kor. 15, 1—4 wird in Dial. V, 6 wörtlich zitiert; aber es fehlt an beiden Stellen κατὰ τὰς γραφάς und dazu ὃ καὶ παρελάβον. Sowohl diese als auch jene Weglassung ist sicher Marcionitisch: denn weder konnte er Tod und Auferstehung von den „Schriften" geweissagt sein lassen, noch zugeben, daß er das Evangelium ebenso empfangen hätte, wie es die Korinther von ihm empfangen haben. Einige Verse später (v. 20) lautet der unverfälschte Text: Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, aber im Dial. V, 6: Χριστὸς κηρύσσεται ἐκ νεκρῶν ἀναστάναι. Wir wissen aber (s. zu Gal. 1, 1), daß M. es nicht liebte, von der Auferweckung Christi zu sprechen, sondern dafür „Auferstehung" oder „Selbsterweckung" einfügte. Also liegt auch hier ein Marcionitischer Text vor.

I Thess. 4, 15—17 wird von Tert. (V, 15) und im Dialog

(I, 25) teilweise wörtlich zitiert. Die beiden Zeugen stimmen darin überein, daß sie nicht πρῶτον bezeugen, sondern die altlateinische LA πρῶτοι und daß sie aus v. 15 die Worte εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ in v. 17 herübernehmen (sonst unbezeugt): ἡμεῖς ... οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν Χριστοῦ (αὐτοῦ) ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα. Kann dieses Zusammentreffen zufällig sein?

Tert. (adv. Marc. IV, 16) schiebt bei Wiedergabe des Marcionitischen Textes Luk. 6, 29 (Referat) zweimal ein „amplius" ein („alteram amplius maxillam offerri" und „sed et amplius et pallium concedendi"); in Adam., Dial. I, 18 lautet der Text: πρόσθες αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα. Dieses πρόσθες ist weder von Luk. noch von Matth. geboten; aber, wie man sieht, bezeugt es Tertull. Also bietet hier Adamantius den Marcionitischen Text. Ferner Luk. 6, 38 ist nach Tert. (IV, 17) die Marcionitische LA τῷ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ (sonst nur noch durch den Itala-Cod. g^2 bezeugt); aber diese LA bietet auch Adamant., Dial. I, 15 (nach Rufin, dem hier, wie so oft, gefolgt werden muß). Weiter, in den beiden Referaten Tert.s (II, 27 und IV, 17) über M.s Hauptspruch vom schlechten und guten Baum braucht er „proferre" bezw. „producere", was weder dem Matth.- noch dem Luk.text genau entspricht; aber Dial. I, 28 steht in dem Spruch προενεγκεῖν (προενέγκαι), also derselbe Text, und auch darauf sei hingewiesen, daß im Dial. der schlechte Baum dem guten vorausgeht, weil er nach M. das Gesetz bedeutet, das dem Evangelium vorangeht. Endlich noch ein Beispiel: Luk. 24, 25 lautete M.s Text in tendenziöser Umgestaltung nach Tert. und Epiph.: ἐλάλησα (ἐλάλησεν) πρὸς ὑμᾶς > ἐλάλησαν οἱ προφῆται, aber wie bei jenen lautet er auch Dial. V, 12.

Diese Proben werden genügen, um zu erweisen, daß die festen Grundsätze Zahns in bezug auf die Verwertung der Dialoge nicht zutreffend sind[1], so gewiß es ist, daß in den Dialogen zahlreiche Zitate stehen, die nicht aus der Bibel M.s stammen. Adamantius schöpfte eben aus verschiedenen antimarcionitischen Quellen.

---

1 Übrigens hat sie auch Holl in seiner Epiphanius-Ausgabe nicht anerkannt; sonst durfte er S. 121 nicht Adamant., Dial. I, 22 zitieren.

3. E p i p h a n i u s.

Epiphanius' Beitrag zu unserer Kenntnis des Apostolikon M.s ist nicht umfangreich: geraume Zeit, bevor er das Kapitel (42) seines Panarions gegen M. ausgearbeitet, hatte er einmal (wo? in Cypern? in Palästina?) jenes Apostolikon samt dem zugehörigen Evangelium in die Hände bekommen und aus diesem 78, aus jenem 40 Stellen ausgeschrieben, um den Ketzer aus seinen Werken selbst zu widerlegen [1], was vor ihm schon Irenäus geplant und Tert. ausgeführt hatte. Bei diesen Auszügen hatte er sich aber auf 6 Briefe von den zehn beschränkt (keine Auszüge aus I II Thess., Phil., Philem.) und auch aus Kol. nur e i n Zitat verzeichnet. Die Absicht der Widerlegung hatte er damals nicht ausgeführt. Jetzt kehrte er zu diesen Zetteln zurück, verleibte sie seinem Werke ein und setzte, sie noch einmal wörtlich wiederholend, zu jedem Zitat eine mehr oder weniger ausführliche Widerlegung. E i n e n e u e E i n s i c h t i n M.s B i b e l h a t e r d a b e i n i c h t g e n o m m e n — entweder hatte er sie nicht mehr zur Hand oder er hielt eine nochmalige Einsicht für unnötig. Die Folge davon waren zahlreiche Mißverständnisse in bezug auf seine alte Aufzeichnung. Was hier zu entwirren war, hat Z a h n (a. a. O. II, S. 409—419) so vollständig geleistet, daß einfach auf seine Untersuchung verwiesen werden kann [2]. Das schlimmste Mißverständnis war, daß er selbst nicht mehr wußte, weshalb er jene 4 Briefe ausgelassen, und nun mit unglaublicher Leichtfertigkeit behauptete, es sei deshalb geschehen, weil sie M. hoffnungslos verfälscht habe! Ein zweites grobes Mißverständnis ergab sich aus der Tatsache, daß bei M. der Epheserbrief „Laodiceerbrief" heißt und daß Epiphanius

---

1 Haer. 42, 10 S. 106: *Παραθήσομαι δὲ καὶ ἣν ἐποιησάμην κατ' αὐτοῦ πραγματείαν πρὶν τοῦ ταύτην μου τὴν σύνταξιν ἐσπουδακέναι διὰ τῆς ὑμῶν τῶν ἀδελφῶν προτροπῆς ποιήσασθαι. ἀπὸ ἐτῶν ἱκανῶν, ἀνερευνῶν τὴν τούτου τοῦ Μαρκίωνος ἐπινενοημένην ψευδηγορίαν, καὶ ληρώδη διδασκαλίαν, αὐτὰς δὴ τὰς τοῦ προειρημένου βίβλους ἃς περικέκοπται* (so J ü l i c h e r, Ms. *κέκτηται) μετὰ χεῖρας λαβών, τό τε παρ' αὐτῷ λεγόμενον ‚Εὐαγγέλιον' καὶ ⟨τὸ⟩ 'Αποστολικὸν καλούμενον παρ' αὐτῷ ἐξανθισάμενος καὶ ἀναλεξάμενος καθ' εἱρμὸν ἀπὸ τῶν προειρημένων δύο βιβλίων τὰ ἐλέγξαι αὐτόν δυνάμενα κτλ.*

2 Einige zutreffende Korrekturen bei H o l l in seiner Epiph.-Ausgabe.

dies bei der früheren Aufzeichnung bemerkt haben mußte; aber jetzt kam er infolge der Unvollkommenheit seiner Aufzeichnung zu der Ansicht, M. habe sowohl den Epheser- als auch einen Laodiceerbrief in seiner Bibel gehabt, gab nun den größeren Teil der Zitate unter jenem Titel, eines aber unter diesem, träumte dann, M. habe nur „Teile" eines Laodiceerbriefs aufgenommen — daß es wirklich einen apokryphen Laodiceerbrief gab, hatte er von irgendwoher gehört —, ja kam schließlich dem Unsinn nahe, M.s Bibel habe überhaupt nur aus Exzerpten zum Beweise seiner Irrlehre bestanden[1]. Eine dritte Konfusion richtete er in bezug auf die Reihenfolge der Paulusbriefe bei M. an; es mag ihr gegenüber aber die Konstatierung genügen, daß er sie in jenem Exemplar, das ihm einst zur Verfügung stand, in derselben Zahl (10) und in derselben Reihenfolge gelesen, in der sie M. geordnet hatte; nur Phil. stellt Epiphanius stets nach Philem. Das muß ihm der Codex geboten haben; spätere Marcioniten werden Philem. unmittelbar nach Kol. gestellt haben, wohin er gehört.

Da Epiph. in seinen Widerlegungen der 40 Zitate nichts Wertvolles für den Text hinzufügen konnte, so haben wir es lediglich mit ihnen zu tun. Daß die beiden Abschriften nicht vollkommen stimmen, war bei Epiphanius von vornherein zu erwarten, auch wenn die Abschreiber tadellos die Texte überliefert hätten. Doch sind die Differenzen gering und in Holls Ausgabe erledigt.

Die Zitate zerfallen in zwei Klassen, in eine wenig umfangreiche, in welcher Epiphanius Textfälschungen M.s angibt, und in die andere, in denen er Stellen ausgezogen hat, um M. durch sie zu widerlegen. Selbstverständlich ist jene Klasse die zuverlässigere; in dieser kam es dem Epiph. nicht auf absolute Genauigkeit an, und er bricht auch an einigen Stellen mit *καὶ τὰ ἑξῆς* die Anführung ab.

So schmal somit das Material ist, welches Epiphanius zu unserer Kenntnis des Apostolikons M.s beigebracht hat, so wertvoll ist es doch sowohl dort, wo es den von Tert. oder Adamantius mitgeteilten Text bestätigt, als wo es eine sonst nicht bezeugte

---

1 Möglicherweise liegt hier eine Konfusion mit Nachrichten über die „Antithesen" vor, die Epiph. selbst nicht in Händen gehabt hat.

Bibelstelle in der Fassung M.s bringt. Daß der Text, seitdem Tert. ihn las, einige Veränderungen erlitten hat, war a priori zu erwarten — nicht nur aus Schuld der Abschreiber, sondern wir wissen ja, daß die Marcioniten an dem Texte absichtlich geändert, bezw. das Werk ihres Meisters fortgesetzt haben.

Daher mag schon der Marcionitische Bibeltext, wie Tertullian ihn las, Korrekturen besessen haben, die nicht von dem Meister selbst, sondern von den Schülern stammen. Wenn daher Epiphanius an einigen Stellen den kanonischen Text bietet gegenüber dem Text, wie ihn Tertullian bietet, so ist eine doppelte Annahme möglich: Entweder sind Schüler Marcions wieder zum kanonischen Text zurückgekehrt, oder Tert. bietet bereits Schüler-Korrekturen, während Epiphanius an diesen Stellen noch den Text gelesen hat, wie ihn M. stehen gelassen hatte.

An nicht wenigen Stellen stimmen je zwei von den Zeugen bei der Wiedergabe des Marcionitischen Textes aufs beste zusammen, und dann haben wir vollkommene Sicherheit (Stellen, die alle drei bezeugen, sind sehr selten)[1]. Differenzen führen nicht immer auf die Hypothese, daß der Marciontext im Laufe der Zeit und lokal verändert worden ist, sondern auch auf die Annahme der Unzuverlässigkeit der Zeugen; aber auf Tert.s Zuverlässigkeit läßt sich in der Regel bauen.

Die Anlage der nachfolgenden Wiederherstellung des Apostolikons bedarf kaum einer Erläuterung. Der Text Tertullians ist nach der Ausgabe von Kroymann (1906) gegeben, wo ich ihr zu folgen vermochte, der des Adamantius nach van de Sande-Bakhuyzen (1901; die Kapitel sind die der Rufinschen Übersetzung), der des Epiphanius nach Holl, den ich nach den Aushängebogen benutzen durfte. Nach Tert. müßte man eigentlich zunächst das lateinische Apostolikon M.s wiederherstellen; aber das hätte zu großen Wiederholungen geführt und hätte doch nichts von Belang ausgetragen. Was uns nur im lateinischen Apostolikon erhalten ist, ist aus dem Apparat leicht ersichtlich. Beim Galaterbrief habe ich versucht, einen einiger-

---

1 S. die Zusammenstellung unten (E. Untersuchungen).

maßen zusammenhängenden Text zu geben; bei den übrigen Briefen war das nicht möglich.

Anhang.

Daß der unbekannte antimarcionitische (armenisch erhaltene) syrische Schriftsteller (s. Beilage VI) den Apostolos M.s gekannt hat, ist gewiß; aber S c h ä f e r s (Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn usw., 1917) geht zu weit, wenn er annimmt, daß er seine Pauluszitate, um die Marcioniten mit ihren Waffen zu bekämpfen, aus ihrem Apostolos genommen hat. Das läßt sich nicht beweisen. Nur das ist gewiß, daß er Römer 6, 5 und I Kor. 3, 6 dort gefunden hat (a. a. O.); aber auch in diesem Fall hat man keine Sicherheit, daß er den Text M.s genau zitiert; denn er kann sich auch von der Existenz des Stichworts dieser Verse, auf welches es ihm allein ankam, bei M. überzeugt und dann seinen eigenen Text zitiert haben. Speziell für Ephes. 5, 25 ff. will S c h ä f e r s beweisen, daß der Unbekannte hier den Text M.s biete (S. 213 f.); allein dieser Beweis ist völlig mißglückt. Gerade hier ist — unter Vergleichung dessen, was wir sicher über diesen Text wissen oder vermuten können — offenbar, daß der gebotene Text der eigene des Verfassers, d. h. der nicht ganz korrekt wiedergegebene kanonische ist. Er lautet: „Ein jeder Mensch soll sein Weib wie sich selbst lieben, wie auch Christus seine Kirche geliebt hat; denn Glieder sind wir seines Leibes; so auch ihr: ein jeglicher aus euch muß sein Weib wie sich selbst lieben, wie auch Christus seine Kirche geliebt hat. Deswegen wird ein Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe folgen, und es werden die beiden ein Leib sein. Das Geheimnis ist groß; aber ich sage es hinsichtlich Christi und der Kirche."

B. *ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΝ.*

Π ρ ο ς Γ α λ α τ α ς.

I, 1 *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Der Gruß

Der Titel *Ἀποστολικον* nach Epiphanius und Adamantius (beide an mehreren Stellen), bei Hieronymus zu Gal. 1, 1 „*Apostolicum.*" Epiph. p. 155: *Ἡ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴ παρὰ Μαρκίωνι πρώτη κεῖται,* so auch Tert.

I, 1 „*Ipse se apostolum est professus ‚non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum Christum'* " (Tert. V, 1); „ ‚*non ab hominibus neque per hominem'* " (l. c.). Die Weglassung der Worte *καὶ θεοῦ πατρός* nach *Ἰ. Χρ.* bemerkt Origenes (bei Hieronymus im Comment. z. Gal.): „*Sciendum quoque in Marcionis Apostolico non esse scriptum ‚Et per deum*

(v. 2—5) fehlte nicht; denn *χάρις καὶ εἰρήνη* (v. 3) sind bezeugt; ob er unverändert war, ist ungewiß.

6 *Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον,* 7 *ὃ ἄλλο (ἕτερον?) πάντως οὐκ ἔστιν κατὰ*

---

patrem' volentis exponere, Christum non a deo patre, sed per semetipsum suscitatum". Bestätigt wird dieser Text durch den von Marcioniten gefälschten Laodiceerbrief v. 1: „*Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum, fratribus*". Auch hier fehlt Gott. Für M.s Gottes- und Christuslehre charakteristisch.

3 Zu I Kor. 1, 3 bemerkt Tert. (V, 5), daß *gratia et pax* in I Kor. u. Gal. bei M. stehe.

6 „*'Miror vos tam cito transferri ab eo, qui vos vocavit in gratiam, ad aliud evangelium'* " (Tert. V, 2). De praescr. 27 schreibt Tert.: „*'Miror quod sic tam cito transferimini ab eo qui vos* (al. *suos*) *vocavit in gratia, ad aliud evangelium'* " („*tam*" nur noch g, „*sic tam*" Itala u. Vulg.). — Nur nach Rufin, nicht aber nach dem griechischen Text zitiert Megethius (Adamant., Dial. I, 6): „*Miror quod sic tam cito transferimini in aliud evangelium*". Rufin hat dies hinzugesetzt, weil das sich anschließende Zitat Gal. 1, 7 formell abrupt eintritt. *Χριστοῦ* nach *χάριτι* fehlt auch bei Cypr., Lucifer, Victorin, Gg u. Fgr * und bei Tert. selbst.

7 Tert. (V, 2) zitiert nur den Anfang und indirekt: „*Nam et adiciens 'quod aliud evangelium omnino non esset', creatoris confirmat id, quod esse defendit*", und gleich darauf noch einmal, nachdem er ATliche Stellen für die Verheißung eines Evangeliums angeführt hat: „*Est autem evangelium etiam dei novi, quod vis tunc ab apostolo defensum, iam ergo duo sunt evangelia apud duos deos, et mentitus erit apostolus dicens, 'quod aliud omnino non est', cum sit et aliud, cum sic suum evangelium defendere potuisset, ut potius demonstraret, non ut unum determinaret*". Hiernach muß Tertullian „*omnino*" gelesen haben (Hans von Soden: er kann es selbst eingefügt haben); an welcher Stelle *ἄλλο (ἕτερον?)* stand, ist nicht auszumachen. Megethius (Dial. I, 6) zitiert: *οὐκ ἔστιν ἄλλο κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* (Rufin bietet das eingeschobene *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* nicht — im griechischen Text wird es einige Zeilen später noch einmal erwähnt; Rufin schreibt hier: „*Quod evangelizavimus vobis*"; aber nach dem Kontext hatte er *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* vor sich, wie auch Caspari annimmt — und setzt auch im folgenden den gewöhnlichen Text ein: „*volunt pervertere evangelium Christi*"). Dieser Text ist hart, aber zu originell, um als spätere Korruption beiseite geschoben zu werden, obgleich *πάντως* entfernt ist; doch braucht es nicht im Griechischen gestanden zu haben, sondern nur im Lateinischen. *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* setzte M. hier ein, um das paulinische Evangelium als die authentische Gestalt

τὸ εὐαγγέλιόν μου (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ?), εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, 8 *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ἄλλως εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα, ἀνάθεμα ἔστω,* 9 . . . *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται . . . ἀνάθεμα ἔστω.*

10 (Suche ich Menschen zu gefallen?) Unbezeugt.

11—17 (die Schilderung, wie Paulus durch seine Bekehrung das Evangelium empfangen habe) ist bei Tert. (V, 2) durch den

---

des Evangeliums Christi hervorzuheben, und *μεταστρέψαι* bezog er auf die Verführten, vielleicht weil ihm *ταράσσοντες* noch zu schwach war. Dann aber schwebte *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* in der Luft und mußte zu *εἰς ἕτερον εὐαγγ. τ. Χριστοῦ* umgebildet werden. Daß *εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον* bei Megethius in v. 7 aus v. 6 herübergenommen ist, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Tert.s Schweigen kann man nicht gegen *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* geltend machen, da er den Vers nur bis *ὃ πάντως οὐκ ἔστιν* zitiert. Übrigens stecken die vier Worte wahrscheinlich in dem Satze „*Cum sic suum evangelium defendere potuisset, ut potius demonstraret, non ut unum determinaret*". — Auch z. Z. des Chrysostomus (T. X. p. 667) beriefen sich die Marcioniten für ihr Evangelium auf diese Stelle als Grundstelle. Orig. schreibt (Comm. in Joh. V S. 104 Preuschen) — und bringt damit die Vorlage zu Adam., Dial. I, 6 —: *῾Ρητὸν ἀποστολικὸν μὴ νενοημένον ὑπὸ τῶν Μαρκίωνος καὶ διὰ τοῦτο ἀθετούντων τὰ εὐαγγέλια· τῷ γὰρ τὸν ἀπόστολον λέγειν· ‚κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ἐν Χρ. Ἰησοῦ' καὶ μὴ φάσκειν ‚εὐαγγέλια' ἐκεῖνοι ἐφιστάντες φασίν, οὐκ ἂν πλειόνων ὄντων εὐαγγελίων τὸν ἀπόστολον ἑνικῶς ‚τὸ εὐαγγέλιον' εἰρηκέναι.* — *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* auch in dem Marcionitischen Verse Röm. 16, 25.

8.9 Adamant. (Dial. I, 6): *ἀλλὰ κἂν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα vobis* („*anathema sit*" + Rufin), vorher Megeth.: *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίσεται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω* (Rufin: „*Si vobis quis aliter evangelizaverit, anathema sit*") — also eine Mischung aus v. 8 u. 9. Tert. V, 2: „*Sed etsi nos aut angelus de caelo aliter evangelizaverit*", und schon kurz vorher: „*Licet angelus de caelo aliter evangelizaverit, anathema sit*". Damit ist erwiesen, daß v. 8 u. 9 bei M. standen und er in v. 8 *ἄλλως* bot; denn auch Rufin bietet es. Sicher ist auch *παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα*, unsicher das folgende *ὑμῖν* (es fehlt auch Tert., de carne 6), da nur der Dialog es bietet. Vom 9. Vers ist nur erhalten, was oben steht. Das *ὑμῖν* nach *εὐαγγελίσηται* wird trotz des Dialoges gefehlt haben (so auch ℵ* G g, Tert. an 2 Stellen, Cypr., Lucifer).

15 Dial. IV, 15: *ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεός* (*ὁ θεός* mit der Hälfte der Zeugen), *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου.* Aber man hat keine Gewähr dafür, daß dies Zitat aus M.s Bibel stammt.

16 Nach Hieron., Comm. in Gal., haben „plerique" und auch Por-

einzigen Satz gedeckt: „Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum". Zu ändern brauchte hier M. nichts.

18—24 (Der erste Verkehr mit den Aposteln, die Übersiedelung nach Syrien und Cilicien, die Haltung der Kirchen in Judäa gegenüber Paulus) werden von Tert. ganz übergangen. Wenn dieser Abschnitt nicht ganz fehlte (was wahrscheinlich), muß ihn M. korrigiert haben. Sicher fehlte der erste Besuch in Jerusalem (s. 2, 1).

II, 1. 2 (Der Aufbruch zum Apostelkonzil): Hier standen die Worte *Ἔπειτα διὰ ιδ' ἐτῶν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα* und *μήπως εἰς κενὸν ἔδραμον ἢ τρέχω,* aber sonst war der Text deshalb verändert, weil aus dem übergangenen Abschnitt des 1. Kapitels (aus v. 18 u. 19) der Zweck der Reise nachgebracht werden sollte.

3 *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι·* 4 *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι*

---

phyrius die Worte (*οὐ προσανεθέμην*) *σαρκὶ καὶ αἵματι* auf die Urapostel bezogen. Gewiß darf man bei „plerique" an die Marcioniten denken.

II, 1: Tert. (V, 3): „*Denique ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum ascendisse Hierosolyma post annos XIV scribit, ut conferret cum illis de evangelii sui regula, ne in vacuum tot annis cucurrisset aut curreret*". Die Worte „*ad patrocinium Petri cet. app.*" stammen natürlich von Tert.; wie M. geschrieben hat, läßt sich nicht mehr sagen. Daß Tert. *ἀνεθέμην* durch „*ut conferret*" wiedergiebt, ist vielleicht nicht zufällig. Die Wortstellung „*cucurrisset aut curreret*" ist wahrscheinlich gegen alle übrigen Zeugen des Textes festzuhalten, da sie Tert. eine Seite später wiederholt (er befolgt sie übrigens selbst adv. Marc. I, 20); doch kann sie auch nur der lat. Version angehören. Auch der Ausdruck „*de evangelii sui regula*" kann marcionitisch sein. Barnabas fehlt wohl nicht zufällig, s. zu 2, 9.

3 Tert. (V, 3): „*Cum vero nec Titum dicit circumcisum*" und gleich darauf: „*Sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi*".

4 f. Tert. (V, 3): „*Propter falsos*", *inquit* „*superinducticios fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subiectioni*". Ein *δέ* nach *διά* liest Tert. auch an der 2. Stelle nicht, wo er den Anfang des Verses („*propter superinducticios falsos fratres*") anführt (gegen dieses *δέ* haben sich auch Hieron. u. die Antiochener ausgesprochen). Das merk-

τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν,
5 οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου
διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.

6—9a (die Einleitung zur Apostelkonvention mit der Unterscheidung des εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τῆς περιτομῆς und dem Satz γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι) sind ganz unbezeugt und müssen, wenn sie nicht ganz umgestaltet waren, gefehlt haben.

9b—10 Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης . . . δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοί, ἵνα ἐγὼ εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.

---

würdige Wort „*superinducticius*" findet sich adv. Marc. I, 20 nicht; es gehört vielleicht der marcionitischen Übersetzung an und ist von hier de monog. 14 übernommen. Die Annahme einer großen Lücke nach „servituti" (Kroymann) und ihre Ausfüllung durch: „*ad horam cessimus subiectioni, non, ut mavult Marcion*" ist überflüssig. Das von allen Zeugen sonst gebotene Ἰησοῦ nach Χριστῷ fehlt hier. — οὐδέ mit der großen Mehrzahl der Zeugen (Tert. wirft dem M. hier Fälschung vor: „*apparebit vitiatio scripturae*"); es fehlt in D* d, bei Iren., Victorin, Ambrosiaster und Pelagius; οἷς vor οὐδέ kennt M. nicht. Zahn macht darauf aufmerksam, daß M. v. 3 und 5 οὔτε für οὐδέ (s. Victorin) geschrieben haben kann. Die Worte ἵνα ἡ ἀληθ. κτλ. werden zwar von Tert. nicht bezeugt, stehen aber auch für M. fest; denn nach den marcionitischen Prologen wissen wir, daß ihm ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου der Zentralbegriff war (s. auch 2, 14); vielleicht hat er διαμένῃ geschrieben wie G.

9 b „*Dexteras ei darent antecessores.. ex c⟨ons ensu eorum in nationes praedicandi munus subiret*". *Bene igitur, quod et dexteras Paulo dederunt Petrus et Jacobus et Johannes et de officii distributione pepigerunt, ut Paulus in nationes, illi in circumcisionem, tantum ut meminissent egenorum*". In dieser Reihenfolge der Namen mit D G d g Hieron., Ambrosiaster, Victorin. Οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι nach den Namen ist nicht bezeugt, wird aber nicht gefehlt haben. Da Tert. zweimal κοινωνίας fortläßt, fehlte es, und das ist auch an sich wahrscheinlich. Der Text, wie er lautet, ohne Barnabas, mit dem wiederholten „Ich" (Originaltext ἡμεῖς, nämlich Paulus und Barnabas) und dem Pl. „*meminissent*", kann nur so verstanden werden, daß Barnabas (wie auch 2, 1) fehlte und daß die Pflicht der Armenfürsorge ebenso den Uraposteln gelten sollte wie dem Paulus. Damit war von M. der Schein völlig beseitigt, daß dem Paulus eine einseitige Auflage gemacht worden sei. Die Worte ὃ καὶ ἐσπούδασα κτλ. sind nicht bezeugt, werden aber nicht gefehlt haben.

11—21 (Der Streit mit Petrus in Antiochien und die sich anschließende Darlegung): M. ließ sie bestehen und wohl wesentlich unverändert; bezeugt ist v. 11 *Πέτρος* und *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*, v. 12 *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*, v. 14 *οὐκ ὀρθοποδοῦσιν* (*ὀρθοποδοῖ*?) *πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου*, v. 16 *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ* (*ἀλλὰ*?) *διὰ πίστεως*, v. 18 *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ*, v. 20 *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγοράσαντός με.*

III, 1—5 (Die schmerzliche Frage an die Galater, wer sie bezaubert habe, und die Frage, ob sie den Geist aus Gesetzeswerken oder aus dem Glauben empfangen hätten) sind unbezeugt, aber werden nicht gefehlt haben.

6—9 (Abrahams Glaube und Segen) fehlten.

10—12 *Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν, ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.*

11—21 Tert. (V, 3): „*Reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad evangelii veritatem*". „*Timens eos qui erant ex circumcisione*". „*Et aliis in faciem restitisset*". „*Negans ex operibus legis iustificari hominem, sed ex fide*". „*Merito non reaedificabat quae destruxit*". Vgl. dazu Acta Archelai 45. — V. 20 aus Dial. V, 22 wörtlich (Rufin bietet die sonst unbezeugte LA „*qui redemit me*", der Grieche hat das gewöhnliche *ἀγαπήσαντός με*).

III, 1 Aus Hieron. (d. h. Origenes) z. d. St.: „*Interrogemus ergo hoc loco Marcionem, qui prophetas repudiat, quomodo interpretur id quod sequitur*" (nämlich *προεγράφη*), läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, daß Hieron. wußte, die Stelle stehe bei M.

6 ff. Orig. bei Hieron. z. d. St.: „*Ab hoc loco usque ad eum, ubi scribitur: ‚Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham‘* (v. 9), *Marcion de suo apostolo erasit.*" Auch Tert. übergeht diese Verse, hat aber ein Stichwort des Originaltextes aus v. 9 im Gedächtnis, wenn er schreibt: „*Proinde si in lege maledictio est, in fide vero benedictio*" (aus v. 14 b stammt das schwerlich).

10—12 So Epiphan. p. 120. 156. Die Verse 10 b, 11 a und 12 a haben also nach ihm gefehlt; die Beziehung auf das AT (*γέγραπται*) ist entfernt; auch die Umstellung ist glaublich. Aus Tert.s freier Darlegung (V, 3): „*ut iam ex fidei libertate iustificaretur homo, non ex legis servitute, ‚Quia iustus ex fide vivit‘* (*vivet*?). *quod si prophetes Abacuc pronuntiavit, habes et apostolum prophetas confirmantem, sicut et Christus*", kann man nur mit geringer Wahrscheinlichkeit schließen, daß 11 a (wenn auch in Umformung) doch nicht gefehlt hat; dagegen ist deutlich, daß die Worte „*quod si prophetes*" etc. Tert.s Eigentum sind. — *Μάθετε* ist von M. frei eingeschoben. — *Ὑπὸ νόμον* ist sonst unbezeugt (> *ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν*, aber gleich darauf *ὑπὸ κατάραν*), ebenso *ὁ δὲ* (> *ἀλλὰ ὁ*).

13 *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου·* 14 *ἐλάβομεν οὖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως.*

15—25 (Die große Ausführung über das Testament, Abraham und das Gesetz) fehlten.

26 *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως* (fehlerhaft im lat. Text M.s: „‚omnes enim filii estis fidei‘“).

27—29 (Der Getaufte hat Christus angezogen, alle sind eins in Christus usw.) sind nicht bezeugt, werden aber schwerlich gefehlt haben; freilich die Worte: *ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ,* mußten fehlen.

---

13 Tert. (V, 3): „*Neque enim quia creator pronuntiavit: ‚Maledictus omnis ligno suspensus‘, ideo videbitur alterius dei esse Christus*“. Megeth. (Dial. I, 27): *Παῦλος λέγει ‚Ὅτι Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασε‘*. Epiph. p. 120. 156: *‚Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου‘*, s. auch haer. 42, 8 die Ausführung über *ἐξαγοράζειν* und *ἀγοράζειν*, die wahrscheinlich auf Origenes zurückgeht. Auf diesen geht auch Hieron. z. d. St. zurück: „*Subrepit in hoc loco Marcion de potestate creatoris, quem sanguinarium, crudelem infamat* (M hatte aus der ihm besonders wichtigen Stelle eine Antithese gemacht) *et iudicem, asserens nos redemptos esse per Christum, qui alterius boni dei filius sit*“; es folgt eine Darlegung des Unterschieds von „*emere*“ und „*redimere*“, wie bei Megethius und Epiphanius. Die direkt nicht bezeugten Worte von *ἐκ τ. κατάρας* bis *κατάρα* können nicht gefehlt haben.

14 Die erste Hälfte (*ἵνα εἰς ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χρ. Ἰ.*) übergeht Tert., und sowohl ihr Inhalt als die Neuformulierung von 14 b bestätigen, daß sie gefehlt hat. Tert. (V, 3): „‚*Accepimus* (oder *accipimus*) *igitur benedictionem spiritalem per fidem*‘, *inquit*“. — *Εὐλογίαν* mit D*G d g Ambrosiaster, Vigilant. > *ἐπαγγελίαν.*

15—25 Tert. geht von 3, 14 sofort zu 3, 26 über (V, 3): „*Sed et cum adicit: ‚Omnes enim filii estis fidei‘, ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem scilicet Abrahae*“ *etc.*, und bemerkt dann (V, 4): „*Erubescat spongia Marcionis! nisi quod ex abundanti retracto quae abstulit*“ (er hatte selbst die vv. 3, 15. 16 aus dem unverfälschten Galaterbrief angeführt, wie er auch V, 13 aus dem unverfälschten c. 3, 22 zitiert).

26 Tert. (V, 3): „*Sed cum adicit: ‚Omnes enim filii estis fidei*‘“; diesen Text kommentiert Tert.; aber er kann nicht richtig sein, erklärt sich auch leicht aus Dittographie, die den Wegfall der Worte *per fidem* zur Folge hatte. Warum soll M. den Grundtext geändert haben? (s. oben S. 51*). Übrigens hat das Zitat bei Hilarius (Hom. in Psalm 91 p. 345 der Wiener Ausgabe) denselben Fehler; er ist also älter als die Marcionitische Übersetzung, oder stammt er bei Hilarius aus dieser?

IV, 1. 2 („Solange der Erbe ein Kind ist usw.") sind unbezeugt, aber sie haben sicherlich nicht gefehlt und gaben auch zu Korrekturen keinen Anlaß.

3 Ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω· ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι, 4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, 5 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (καὶ) ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν (al. εἰς υἱοθεσίαν ληφθῶμεν). 6 ὅτε δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.

IV 1. 2 können nicht gefehlt haben, weil die Marcionitische Fassung von v. 3 sie fordert.

3 Tert. (V, 4): „*‚Adhuc'*, *inquit*, *‚secundum hominem dico: dum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus positi ad deserviendum eis*' ". Tert. beanstandet das aus c. 3, 15 stammende κατὰ ἄνθρωπον hier als unpassend; es ist an dieser Stelle sonst unbezeugt (> οὕτως καὶ ἡμεῖς). Das dem M. eigentümliche „*adhuc*" fordert eine Ausführung wie die in v. 1 f. Zahn glaubt den lateinischen Text streng festhalten zu müssen und schreibt: ἤμεθα τεθειμένοι εἰς τὸ δουλεῦσαι αὐτοῖς; aber es liegt doch wohl nur eine Paraphrase des Übersetzers vor, der δεδουλωμένοι nicht kurz zu übersetzen vermochte.

4 Tert. (V, 4): „*‚Cum autem evenit impleri tempus misit deus filium suum*' ". Zahn gibt das durch ὅτε δὲ ἐγένετο πληροῦσθαι τὸν χρόνον wieder, aber es liegt nur eine genaue Übersetzung vor, die jedoch τὸ πλήρωμα nicht durch ein Subst. wiederzugeben vermochte; Tert. selbst schreibt kurz darauf: „*At ubi tempus expletum est*". — Getilgt sind die Worte γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. Hieron. verwechselt M. und Valentin, wenn er, Origenes ausschreibend, z. d. St. bemerkt: „*Diligenter adtendite, quod (apostolus) non dixerit: ‚Factum per mulierem', quod Marcion et ceterae haereses volunt, qui putativam Christi carnem simulant, sed ‚ex muliere', ut non per illam, sed ex illa natus esse credatur*". — Zahn schreibt zweifelnd ἀπέστειλεν.

5 Tert. (V, 4): „*‚Ut eos qui sub lege erant, redimeret et ut adoptionem filiorum acciperemus*' ". Markus (Dial. II, 19) zweimal: εἰς υἱοθεσίαν ἐλήφθημεν (Rufin schreibt an der ersten Stelle „*in adoptione vocati sumus*", an der zweiten „*in adoptione nos susciperet*"). Es ist möglich, daß Tert., der kurz vorher (3, 15. 16) aus dem unverfälschten Briefe zitiert hat, noch dessen Wortlaut hier im Kopfe hatte, und daß M. so geschrieben hat, wie die Stelle im Dialog lautet.

6 Tert. (V, 4) augenscheinlich am Anfang frei wiedergebend: „*Itaque ut certum esset* (Mss. „*est et*"), *nos filios dei esse, misit spiritum suum in corda nostra clamantem: Abba, pater*". Es ist daher gewagt, vom Original-

7 (So daß du nicht mehr Sklave, sondern Sohn und Erbe bist) unbezeugt, aber wird nicht gefehlt haben.

8 f *Εἰ οὖν (γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ?) τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς δουλεύετε, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;* (der Anfang unsicher, das Ende nicht ausdrücklich bezeugt).

10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς;*

11—20 (Die persönliche Aussprache des Apostels gegenüber den Galatern) unbezeugt, hat schwerlich gefehlt; erhalten ist vielleicht 19 *τέκνα μου, οὓς ὠδίνω πάλιν.*

21—26 Die einleitenden Worte: *Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;* 22 *γέγραπται γὰρ ὅτι,* können

---

text abzugehen und mit Zahn (der übrigens selbst zweifelt) zu schreiben: *ὅτι οὖν (καὶ ἡμεῖς?) ἐσμεν υἱοὶ θ. οὖ, ἀπέστειλεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κτλ.*

8. 9 Tert. (V, 4) frei: „*Post has itaque divitias non erat revertendum ad infirma et mendica elementa . . . non ergo per mundialium elementorum derogationem a deo eorum avertere cupiebat, etsi dicendo supra: ‚Si ergo his qui in natura sunt dei servitis‘, physicae, i. e. naturalis, superstitionis elementa pro deo habentis suggillat errorem, nec sic tamen elementorum deum taxans*‘. Es scheint, daß Tert. hier auch eine Marcionitische Auslegung gekannt hat; denn wie auch der nicht mehr sicher wiederherzustellende Text zu gestalten ist — ohne Erklärung sagt er das nicht, was M. ihn sagen läßt. Am wichtigsten ist der von M. eingesetzte Begriff „*qui in natura sunt dei*“ (> *τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς,* bezw. *μὴ φύσει οὖσιν* bezw. *μὴ οὖσι).* Schwierigkeit macht die Unterbringung des Bedingungssatzes; nicht wahrscheinlich ist, daß M. einen ihm so willkommenen Satz wie 9 a *(νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ)* unterdrückt hat (gegen Zahn).

10 Tert. (V, 4): „„*Dies observatis et menses et tempora et annos*“‘.

19 Mitten in den Darlegungen über I Kor. zitiert Tert. diesen Vers beiläufig (V, 8: ‚„*Filii mei quos parturio rursus*‘ “; alle Mss. *πάλιν ὠδίνω),* aber ob aus M.s N. T.?

21 f. Tert. (V, 4): „*Sed ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium, ita credo et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse* [also haben alle vorhergehenden gefehlt, s. o.], *nullam magis auferendam* [*nulla-auferenda* Kroym., unnötig], *etsi ex parte convertit. si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem — quae sunt allegorica* (*i. e. aliud portendentia*)*; haec sunt enim duo testamenta* (*sive ‚duae ostensiones‘, sicut invenimus interpretatum*)*, unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in servitutem, alium super omnem principatum generans vim dominationem et*

gestanden oder gefehlt haben (vor einem „γέγραπται“ scheute sich M. unter Umständen nicht). *Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας,* 23 *ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας.* 24. *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν αἱ δύο ἐπιδείξεις* (*ἐνδείξεις*?), *μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν,* 26 *ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου — οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι — εἰς ἣν* (*ἀν-*?) *ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.*

27—30 (Das Jesajaszitat über die Unfruchtbare, Isaak und Ismael) sind unbezeugt und müssen gefehlt haben.

---

omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aevo sed et in futuro, quae est mater nostra, in quam (Codd. *quem*) *repromisimus sanctam ecclesiam*‘ (K r o y m. stellt die Worte „*quae est mater nostra*“ hierher, was zu billigen ist) — *ideoque adiecit* (31): ‚*Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae*‘, *utique manifestavit et Christianismi generositatem in filio Abrahae ex libera nato allegoriae habere sacramentum, sicut et Iudaismi servitutem legalem in filio ancillae*“ etc. Epiph. p. 120. 156 zu 4, 23: ‚*Ὁ δὲ ἐξ ἐπαγγελίας διὰ τῆς ἐλευθέρας*‘. Orig. bei Hieron. zu 4, 24: „*Marcion* (*et Manichaeus*) *hunc locum, in quo dixit apostolus ‚Quae sunt allegorica‘ et cetera quae secuntur, de codice suo tollere noluerunt, putantes adversus nos relinqui, quod scilicet lex aliter sit intelligenda, quam scripta sit.*“ Der Text bei Tert. ist schwerlich fehlerfrei überliefert; sicher ist, daß in M.s lateinischer Bibel „*ostensio*“ gestanden hat (Z a h n korrigiert es in „sponsio“). „Ostensio“ kann keine Übersetzung von *διαθήκη* sein, sondern führt auf *ἐπίδειξις* (*ἔνδειξις*) oder ein ähnliches Wort (s. oben S. 52*) zurück. Eine solche Neugestaltung des Textes mit Verpflanzung einer Stelle aus einem Brief in den anderen (Ephes. 1, 21) hat sich sonst M. niemals erlaubt; daher man den Verdacht nicht los werden kann, daß der oben nach Tert. gegebene Text doch nicht dem M. selbst zuzuweisen ist. Man hat die Worte „in quam repromisimus sanctam ecclesiam“ streichen wollen; aber sie sind durch „in synagogam Iudaeorum“ geschützt; streicht man, so muß man den ganzen Text M. absprechen, vermag aber keine Rechenschaft zu geben, wie er bei Tert. entstanden ist. Vielleicht gehört er nur dem lateinischen Marcionitischen Bibeltexte an — man kann den Marcioniten größere Willkürlichkeiten zutrauen als dem Meister —; aber diese Annahme verändert das Problem nicht wesentlich. Z a h n stellt ohne durchschlagenden Grund das zweite *γεννῶσα* erst vor *εἰς ἣν* und faßt v. 26 so: *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν.* Die Stelle Ephes. 1, 21 ist auch Dial. V, 13 zitiert mit *κυριότητος* und *καὶ δυνάμεως* und *παντός* und ohne Bezeichnung des Briefs.

31. *Διό* (oder *ἄρα*), *ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα, ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας·*

V, 1 a *ἡ ἐλευθερίᾳ (οὖν) Χριστὸς ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν,*

1 b *στήκετε καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλίας ἐνέχεσθε.*

2 (Wenn ihr euch beschneidet, ist Christus euch von keinem Nutzen) unbezeugt, wird aber schwerlich gefehlt haben.

3 *Μαρτύρομαι δὲ πάλιν ὅτι ἄνθρωπος περιτετμημένος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον πληρῶσαι.*

4. 5 (Ihr seid von Christus entfernt, vom Glauben abgefallen; wir erwarten im Geist die Hoffnung der Gerechtigkeit) unbezeugt, aber schwerlich getilgt.

6 *'Εν γὰρ Χριστῷ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*

7—26 (Ermahnungen). Aus diesem Abschnitt, in dem vielleicht nichts getilgt war, sind erhalten: 9 *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα δολοῖ,* 10 *ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς τὸ κρῖμα βαστάσει, ὅστις ἂν ᾖ.*

---

31 Bezeugt durch Tert. (s. o.). Hat M. hier *διό* gelesen (singulär > *ἄρα*)?

V, 1a Tert. (V, 4): „„*Qua libertate Christus nos manumisit*"'; *qua* mit G d g vulg. und zahlreichen lat. Vätern > *τῇ*..

1b.2 Tert. (V, 4): „*Merito non decebat manumissos rursus iugo servitutis i. e. legis adstringi*". Freies Zitat; der Text wird unverändert gewesen sein.

3 So Epiph. p. 120. 156 (hier *περιτεμνόμενος*) > *μαρτ. δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρ. περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλ.* (vielleicht las M. auch so). — *πληρῶσαι* mit wenigen Zeugen > *ποιῆσαι.*

6 Tert. (V, 4): „*Cur etiam praeputiationem negat quicquam valere in Christo sicut et circumcisionem?*" ... — „*Illius fidei, quam dicendo per dilectionem perfici sic quoque creatoris ostendit.*" — *Χριστῷ* mit B Clem. Alex. > *Χριστῷ 'Ιησοῦ.*

9 Epiph. p. 120. 157; *δολοῖ* mit D* g vulg. und den meisten Lateinern > *ζυμοῖ.*

10 Tert. (V, 4): „*Qui autem turbat vos iudicium feret*"', (allein > *βαστάσει τὸ κρῖμα*). Markus (Dial. II, 5): *'Ο ταράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρῖμα* (Rufin fügt hinzu: „*quicunque est ille*"); Dial. II, 18, wo der Spruch noch einmal zitiert wird, bietet auch der Grieche *ὅστις ἂν ᾖ.* Die, welche hier eine böse Anspielung auf Petrus fanden (s. Hieron. z. d. St.: „*Occulte, inquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit*" etc.), können Marcioniten oder Porphyrius sein; wahrscheinlich waren es beide. Stammt aber die Bemerkung des Hieronymus aus Origenes, so sind jene allein gemeint.

12 *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς.* 14 *ὁ γὰρ πᾶς νόμος*
ἐν ὑμῖν πεπλήρωται· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. 19 *φανερὰ*
δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια,
20 *εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχο-*
στασίαι, αἱρέσεις, 21 *φθόνοι, μέθαι, κῶμοι ⟨καὶ τὰ ὅμοια τούτοις⟩, ἃ*
προλέγω ὑμῖν, καθὼς καὶ προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν
θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. 24 *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν*
τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

Aus c. VI ist bezeugt: 2 *Ἀλλήλων τὰ βάρη* (oder *Τὰ βάρη ἀλλ.*).
βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. 6 *Κοινω-*
νείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.
7 *Πλανᾶσθε. θεὸς οὐ μυκτερίζεται· ἃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος ταῦτα*

---

12 Orig. bei Hieron. z. d. St.: „*Qua ratione Marcion et Valentinus hoc in apostolo boni dei valent excusare?*“

14 Tert. (V, 4): „‚*Tota enim*‘, *inquit*, ‚*lex in vobis adimpleta est: diliges proximum tuum tamquam te.*‘“ Epiph. p. 120. 157: *Ὁ γὰρ πᾶς νόμος ⟨ἐν⟩ ὑμῖν πεπλήρωται· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* — *ἐν ὑμῖν* mit D* G d g und den Lateinern sonst, die aber sämtlich nach diesen Worten das allgemein bezeugte *ἐν ἑνὶ λόγῳ* auch bieten. Ist in einem alten marcionitischen Exemplar *ἐν ἑνὶ λόγῳ* nach *ἐν ὑμῖν* zufällig ausgefallen und der Irrtum zu Tert. und Epiph. gekommen? Oder schrieb M. *ἐν ὑμῖν* (und strich *ἐν ἑνὶ λόγῳ*) und dachte als Gegensatz: „Nicht bei den Juden?“ Das ist viel wahrscheinlicher. — *ἀγαπήσεις* mit den obigen lateinischen Zeugen > *ἐν τῷ· ἀγαπήσεις* (tendenziöse Korrektur).

19—21 Epiph. p. 120. 157 (im 2. Zitat *φαρμακεῖαι* und *φόνοι* für *φθόνοι*. — *κ. τ. ὅμοια τούτοις* fehlt wohl nur zufällig bei Epiph.

24 Epiph. p. 121. 158. — *Χριστοῦ* mit DGKLd g vulg > *Χρ. Ἰησοῦ.*

VI, 2 Tert. (V, 4): „‚*Onera vestra invicem sustinete, et sic adimplebitis legem Christi.*‘“ Gleich darauf: ‚„*Invicem onera vestra portate*‘“.

6 Orig. bei Hieron. z. d. St.: „*Marcion hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequetur:* ‚*In omnibus bonis*‘“.

7 Tert. (V, 4): „‚*Erratis: deus non deridetur; quod enim severit homo, hoc et metet.*‘“ Adam. (Dial. II, 5): *ἃ γὰρ ἂν σπείρῃ ἄνθρωπος, ταῦτα καὶ θερίσει* (aber Rufin: „*quodcunque seminaverit homo, hoc et metet*“). Das Fehlen von *μή* vor *πλανᾶσθε* ist sonst unbezeugt; der Plural *ἃ—ταῦτα* mit DG d g vulg. Hieron. > *ὃ — τοῦτο.* Die LAA Tert.s können der lat. Übersetzung angehören.

καὶ θερίσει. 8 z. T. erhalten, s. u. 9 *Τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐνκακῶμεν, καιρῷ δὲ ἰδίῳ θερίσομεν.* 10 *ὡς ἔχομεν καιρόν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθόν.* 13a *Οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν.* 14b *Ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.* 17 *Τῶν δ' ἄλλων εἰκῆ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.*

In diesem Briefe waren also von M. getilgt: die Abschnitte 1, 18—24 und 2, 6—9a wahrscheinlich, die Abschnitte 3, 6—9 und Teile von 10—12. 14 a. 15—25; 4, 27—30 sicher. Einzigartig ist die große, mit Zusätzen versehene Umgestaltung von 4, 21—26.

Π ρ ο ς Κ ο ρ ι ν θ ι ο υ ς Ā.

Aus c. I ist bezeugt 1—3 *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ* (ferner vielleicht 11—13. Vers 11 *ἠκουσταί*

---

8 Tert. (V, 4): „*Si retributionem praedicat, ab eodem erit et corruptionis messis et vitae.*"

9 Tert. (V, 4): „‚*Bonum autem facientes non fatigemur, tempore autem suo metemus.*'" — *autem* ohne Zeugen > *γάρ.*

10 Tert. (V, 4): „‚*Dum habemus tempus, operemur bonum*'" > *καιρὸν ἔχομεν κτλ.*

13 a So Epiph. p. 121. 159.

14 b Tert. (V, 4): „‚*Mihi mundus crucifixus est et ego mundo.*'"

17 So Dial. V, 22 (aber *Ἰησοῦ* für *Χριστοῦ*. Rufin nach dem gewöhnlichen Text: „*De cetero nemo mihi molestus sit; ego enim stigmata domini nostri Iesu Christi in corpore meo porto*"). Tert. (V, 4): „*Persecutores vocat Christi; cum vero adicit stigmata Christi in corpore suo gestare se*" etc. Tert. hat wie der Dialog. *τῶν δ' ἄλλων* gelesen und diese *ἄλλοι* als die Feinde Christi verstanden. („Von den anderen, nämlich den Verfolgern Christi, mache mir niemand Mühe"). Z a h n und K r o y m a n n haben das nicht durchschaut; dieser tilgt „*Persecutores vocat Christi*", jener glaubt, Tert. müsse ein nicht mehr zu ermittelnder Text in v. 17 vorgelegen haben. — *Τῶν δ' ἄλλων* ohne andere Zeugen > *τοῦ λοιποῦ:* jene Lesart kann nur aus einer lat. Übersetzung von *τοῦ λοιποῦ* = „*de ceteris*" entstanden sein; also las Adamantius einen griechischen Marciontext, der durch die lateinische Übersetzung bereits beeinflußt war; s. oben S. 54*. — *εἰκῆ* ohne andere Zeugen; der Sinn dieses von Paulus gern gebrauchten vieldeutigen Wortes ist hier nicht klar. — *παρεχέσθω* ohne andere Zeugen > *παρεχέτω.* — *Χριστοῦ* mit P cop arm aeth Theodotus bei Clemens, Ignat. (recens. long.), Gregor Nyss. > *Ἰησοῦ* bezw. *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* etc.

I, 3 So Tert. (V, 5) und *Ἰησοῦ* mit A > *Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

μοι [ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν?] ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες εἰσὶν ἐν ὑμῖν, 12 *ὃς μὲν γὰρ λέγει· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ.* 13 *μεμέρισται ὁ Χριστός;*) 18 *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* (oder *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*) *τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις δύναμις καὶ σοφία θεοῦ ἐστίν,* 19 *γέγραπται γάρ ,Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω'·* 20 b *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;* 21 *ἐπειδὴ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν κύριον, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας·* 22 *ἐπειδὴ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.* 23 Stücke: *κηρύσ-*

11—13 Dial. I, 8 (Adam. hält sie dem Megethius entgegen, der sie anerkennt; aber sicher dürfen sie nicht für M. in Anspruch genommen werden). — *ἤκουσταί μοι* singulär > *ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν* (Rufin „*Perlatum est enim mihi de vobis*", wie der gewöhnliche Text) — *εἰσὶν ἐν ὑμῖν* (so auch Rufin) mit vulg. syr. utr. cop. Augustin > *ἐν ὑμῖν εἰσιν* — *ὃς μὲν γὰρ ὑμῶν λέγει* (Rufin: *et alius dicit*) > *λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει* — es fehlen die Worte *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* (so auch Rufin) wie I Clem. 47. Adam. bietet noch die Fortsetzung: *μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ἡμῶν ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;* aber da sie Rufin nicht hat und sie hier überflüssig sind, sind sie wohl Zusatz. Die ganze Stelle wird auch von Ephraem (Opp. syr. II p. 493) dem M. vorgerückt; aber auch dies bietet keine Sicherheit.

18 f Tert. (V, 5): „*Ait crucem Christi stultitiam esse perituris, virtutem autem et sapientiam dei salutem consecuturis, et ut ostenderet, unde hoc eveniret, adicit: ,Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium irritam faciam'* " „*Virtutem et sapientiam*" wird gleich darauf noch einmal wiederholt; also las Tert. hier *δύναμις καὶ σοφία* (s. v. 24) > *δύναμις* (alle Zeugen sonst). — *σωζομένοις* mit G d g und vielen Lateinern > *σωζομένοις ἡμῖν* — 19 auch bei Epiph., p. 121. 159 wörtlich so.

20 b Tert. (V, 5): „*,Nonne infatuavit deus sapientiam mundi?'* "

21 Tert. (V, 5): „*,Quoniam in dei sapientia non intellexit mundus per sapientiam dominum* (falsch Kroymann „*deum*"), *boni duxit deus per stultitiam praedicationis salvos facere credentes'* ". Das *γάρ* nach *ἐπειδή* (*quoniam*) wird M. mit G nicht gelesen haben. — *κύριον* allein > *θεόν* (so auch Tert. selbst adv. Marc. II, 2).

22 Tert. (V, 5): „*,Quoniam Iudaei signa desiderant et Graeci sapientiam quaerunt'* ". — *Ἰουδαῖοι* mit G g und vielen Lateinern > *καὶ Ἰουδαῖοι.*

23 Tert. (V, 5): „*,Stulta crucis praedicatio'* ", „*,scandalum Iudaeis praedicat* (*apostolus*) *Christum.'* "

σομεν Χριστόν, σταυρός, μωρία, σκάνδαλον Ἰουδαίοις und gewiß 24 25 (ὅτι) τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων (ἐστίν) (καὶ) τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων. 27 (ἀλλὰ) τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ σοφά, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, 28 καὶ τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐλάχιστα καὶ τὰ ἐξουθενημένα (ἐξελέξατο ὁ θεός), τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, 29 ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ, 31 ἵνα καθὼς γέγραπται· Ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ (θεῷ?) καυχάσθω.

Aus c. II ist bezeugt 6 a σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις und 6b τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. 7 (λαλοῦμεν) θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν

---

24 Wohl nur irrtümlich klammert Zahn v. 24 als von M. gestrichen ein; er ist zwar unbezeugt, kann aber als Ergänzung zu v. 23 nicht gefehlt haben. Dial. IV, 15 wird 24 b zitiert, aber es ist ungewiß, ob aus M.s Bibel.

25 Tert. (V, 5): „‚*Stultum dei sapientius hominibus, infirmum dei fortius hominibus.*‘“ Adv. Marc. II, 2 zitiert Tert. selbst: „‚*et invalidum dei validius hominibus.*‘“

27 f. Tert. (V, 5): „‚*Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia* (Mss. ‚sapientiam‘ und ebenso an der 2. Stelle, wo die Worte zitiert werden), *infirma mundi elegit deus, ut confundat fortia, inhonesta et minima et contemptibilia, quae non sunt, ut confundat quae sunt.*‘“ Vgl. im folgenden „‚*modicum et ignobile et contemptibile*‘“ „*stultitiae et infirmitati et inhonestati et pusillitati et contemptui*“ und de carne 4: „*Sed circumspice, Marcion, si tamen non delesti: ‚Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia*‘“. 28 τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐλάχιστα καὶ τὰ ἐξουθενημένα allein > τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα. Die Einschiebung τὰ ἐλάχιστα erklärt sich gut aus I Kor. 15, 9, wo sich Paulus τὸν ἐλάχιστον ἀπόστολον nennt. Die Ausstoßung τοῦ κόσμου in v. 28 kommt vielleicht auf Rechnung Tert.s, ebenso das fehlende καὶ τὰ vor μή.

29. 31 Tert. (V, 5): „‚*Ne glorietur omnis caro, ut, quemadmodum scriptum est: Qui gloriatur, in deo glorietur*‘“. Epiph. p. 121. 159 wörtlich wie oben v. 31. — Dial. I, 22 finden sich 29—31 (ἐνώπιον αὐτοῦ mit C* vulg., Orig. und wenigen anderen Zeugen > ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Rufin bietet *nobis sapientia* mit L Orig. und vielen Vätern > σοφία ἡμῖν); aber es ist nicht gewiß, daß die Worte aus M.s Bibel stammen.

II, 6 a Tert. (V, 6): „‚*Dei sapientiam loquatur inter perfectos.*‘“ 6 b Wörtlich Epiphan. p. 121. 160.

7 f. Tert. (V, 6): „*Hanc dicit sapientiam in occulto fuisse, quae latuerit etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus*“ ... „*sacramenta dei eius, qui nihil agit, latere*“ ... „*sapientia dei proposita in proposito dei ante saecula*“ ... „*ante saecula proposuit gloriam nostram.*“ (Hat M. εἰς

αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, 8 *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* 16 *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο;* (oder: für die letzten 5 Worte: *ὃς συμβιβάσει αὐτόν).*

Aus c. III ist nicht sicher bezeugt 2 ff: v. 2 *γάλα γὰρ ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὔπω γὰρ ἠδύνασθε ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε,* 3 *ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε· ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ἔρεις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;* 4 *ὅταν γὰρ λέγῃ τις· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ· ἐγὼ Ἀπολλώ, οὐχὶ ἄνθρωποί ἐστε;* dagegen stand v. 6 höchst wahrscheinlich bei M., s. u.

10 *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα.* 11 *θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς ... ὅς ἐστιν Χριστός.* 12—15 waren Anspielungen, s. u.

---

getilgt?) ... ,,*sed quia subicit de gloria nostra, quod eam nemo ex principibus huius aevi scierit, ceterum si scissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent*''. (Schrieb M. *οὐδέποτε* für *οὐκ?).*

16 Tert. (V, 6): ,,*Quid illi cum sententiis prophetarum ubique? ,Quis enim cognovit sensum domini, et quis illi consiliarius fuit.' Esaiae est. quid illi etiam cum exemplis dei nostri?*'' Aber Paulus schreibt: *ὃς συμβιβάσει αὐτόν* (Jes. 40, 13: *καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ αὐτόν).* Entweder hat M. den Jesaiastext hier eingesetzt statt der paulinischen Fassung oder Tertullian. — *Νοῦς κυρίου* im falschen Laod.-Brief v. 14.

III, 2—4 so Dial. V. 22, nicht sicher für M. (I, 9: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὔπω γὰρ ἠδύνασθε, ἀλλ' οὐδ' ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε,* Rufin *οὔτε* f. *οὔπω* mit L Orig.) — 2 *γάρ* ([prim.] fehlt bei Ruf.) singulär — *ἠδύνασθε,* mit DL Iren., Orig. > *ἐδύνασθε* — im Dial. V, 22 durch Homöotel. ausgefallen *ἀλλ' οὐδὲ κτλ.* — 3 Ruf.: *contentiones et dissensiones* (Gr. *ἔρις καὶ διχοστασία* fehlerhaft): das Fehlen von *ζῆλος* ist singulär; *καὶ διχοστασίαι* mit DGLdg Iren. (gr. et lat.) Novatian (*dissensiones*) — *καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* fehlt. 4 Rufin bietet diesen Vers nicht, aber er ist durch Homöotel. ausgefallen; denn er wird im folgenden vorausgesetzt — *οὐχὶ* mit DGLP > *οὐκ* — *ἄνθρωποι* mit der großen Mehrzahl der Zeugen, auch den lat. Codd.; freilich steht in der Handschrift *σαρκικοί,* aber in der Erklärung ist *ἄνθρωποι* vorausgesetzt.

6 Der armenisch erhaltene antimarcionitische Syrer zitiert diesen Vers als in M.s Apostolos stehend, aber in bezug auf den Wortlaut des Textes (,,Ich habe gepflanzt, Apollo begoß, aber Gott ließ wachsen'') hat man keine Sicherheit, wenn auch eine Korrektur M.s hier unwahrscheinlich ist. Sicher hat M. das *ἐφύτευσα* geboten wie Röm. 6, 5 das *σύμφυτοι.*

10 Tert. (V, 6): ,,*Architectum se prudentem adfirmat.*''

11 Tert. (V, 6): ,,*Positurus unicum fundamentum, quod est Christus*'' — *Χριστός* mit C* und einigen Vätern > *Ἰ. Χρ.*

12—15 Tert. (V, 6): ,,*Super quod (scil. fundamentum = Christum)*

16 *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, 17 *ὅτι εἰ τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ τις φθερεῖ, φθαρήσεται·*

18 Anspielung, s. u.

19 *ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία ἐστὶν παρὰ τῷ θεῷ. γέγραπται γάρ. Ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν.* 20 *καὶ πάλιν· Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων (σοφῶν?), ὅτι εἰσὶν μάταιοι.*

21 *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώπῳ· πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν.* 22 *εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλώς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα, πάντα ὑμῶν·* 23 *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.*

Aus c. IV ist bezeugt 5 *καὶ τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους φωτίσει . . .*

---

prout quisque superstruxerit, dignam scilicet vel indignam doctrinam, si opus eius per ignem probabitur, si merces illi per ignem rependetur, creatoris est, quia per ignem iudicatur nostra superaedificatio."

16 Tert. (V, 6): ,, ,*Nescitis quod templum dei sitis et in vobis inhabitet spiritus dei?*' " — *ἐν ὑμῖν οἰκεῖ* mit BP > *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (die Nachstellung von *τ. πν. τ. θεοῦ* nur bei M.).

17 Tert. (V, 6): ,, ,*Quod si templum dei quis vitiaverit, vitiabitur*' ". — *ὅτι εἰ τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ τις* Marcion allein > *εἴ τις τ. ναὸν τ. θ.* — *φθαρήσεται* Marcion allein > *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός.*

18 Tert. (V, 6): ,,*Stulti estote, ut sitis sapientes*" (im Grundtext der Sing.).

19. 20 Tert. V, 6: ,, ,*Sapientia enim huius mundi stultitia est penes deum; scriptum est enim: Deprehendens sapientes in nequitia illorum, et rursus: Dominus scit cogitationes sapientium, quod sint supervacuae*' " (Die Stellung von ,,est" ist sonst unbezeugt > *penes deum est*). Epiphan. p. 121. 161 bringt v. 19 b und 20 wie oben, aber *ἀνθρώπων* (LXX) mit einigen Zeugen > *σοφῶν.*

21—23 Dial. II, 19 wie oben, doch heißt es 21 *ἐν ἀνθρώποις* und *εἴτε Ἀπολλώς* ist ausgefallen (schon im Exemplar des Adamant., da es auch bei der Wiederholung fehlt); aber daß M. ihn absichtlich getilgt, ist nicht anzunehmen (gegen Zahn), und Tert. V, 7 heißt es: ,, ,*Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita sive mors, sive praesentia sive futura*' "; vorher schon: ,, ,*ergo nemo glorietur in homine*' " (*ἐν ἀνθρώπῳ* mit Gg Augustin, Ambrosiaster > *ἐν ἀνθρώποις*).

IV, 5 Tert. (V, 7): ,, ,*Et occulta tenebrarum ipse inluminabit*', *utique per Christum*"; wahrscheinlich hat M. nur *καὶ* (nicht *ὃς καὶ*) gelesen mit D*Gdg Augustin. Tert. (V, 7): ,,*ab illo erit et laus unicuique, a quo et contrarium laudis, ut a iudice.*"

ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. 9 b θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. 15 b Anspielungen; aber ἐν εὐαγγελίῳ ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.

Aus c. V. ist bezeugt 1 Anspielung, 3 ἐγὼ μὲν γὰρ ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτω τοῦτο κατεργασάμενον, 4 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 5 παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου. 7 Ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. 11 (mit Sündern μηδὲ συνεσθίειν). 13 Anspielung auf ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν.

Aus c. VI ist bezeugt 3 ἀγγέλους κρινοῦμεν, 11 ἀλλὰ ταῦτα τινὲς ἦτε, ἀλλ' ἀπελούσασθε, ἀλλ' ἡγιάσθητε. 13 σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ

---

9 b Tert. (V, 7): „‚*Spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus.*' "

15 Tert. (V, 7): „*Ad filios scribens, quos in evangelio generaverat*", (V, 8): „‚*In evangelio*', *inquit*, ‚*ego vos generavi*' ", Ἐν τῷ εὐαγγ. (> διὰ τοῦ εὐαγγ.), sonst unbezeugt. Hat M. ἐν Χρ. Ἰ. ausgelassen?

V, 1 Tert. (V, 7): „*Illum, qui ‚mulierem patris sui habuit*'."

3—5 wörtlich bis v. 5 ὄλεθρον nach Dial. II, 5 (v. 5 ohne τῆς σαρκός; Rufin v. 3 bietet nicht γάρ, v. 4 b *Iesu Christi*, v. 5 *interitum carnis*), vgl. Dial. II, 8 (παρέδωκα) τὸν τοιοῦτον εἰς ὀλ. τ. σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ, II, 21 (παρέδωκα) τ. τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον. Tert. (V, 7): „*Eum damnat dedendum Satanae*", „*Viderit et quomodo dixerit ‚In interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die domini*'." 3 ὡς primum mit DGLdg und einigen Lateinern und Griechen — 4 ἡμῶν mit BDGLPdgvulg — Χριστοῦ mit DcGLPgvulg. und der Mehrzahl > fehlt — Ἰησοῦ ohne Χριστοῦ mit ℵABD*dvulg. > DcGLg — 5 τοῦ κυρίου ohne Ἰησοῦ mit BOrig. und zahlreichen Vätern.

7 Tert. (V, 7): „‚*Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova consparsio, sicut estis azymi* . . . *et pascha nostrum immolatus est Christus*'." Epiph. p. 121. 161: *Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.* Dial. II, 18 ebenso (aber nur Rufin bietet „*et enim*").

11 Tert. (IV, 9) setzt voraus, daß dies auch bei M. steht.

13 Tert. (V, 7): „‚*Auferri*' *iubens* ‚*malum de medio*'."

VI, 11 Dial. V, 22 wörtlich, ἀλλὰ singulär > καὶ (so auch Rufin). Sicher ist es übrigens nicht, daß Adam. hier aus M.s Bibel geschöpft hat. — Adv. Marc. II, 9 setzt Tert. voraus, daß v. 3 auch in M.s Bibel steht.

13 ff. Tert. (V, 7): „*Avertens autem nos a fornicatione manifestat carnis resurrectionem* (Tert. geht also von 5, 1—7 sofort zu 6, 13 über); ‚*cor-*

κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι, ὡς ὁ ναὸς τῷ θεῷ καὶ ὁ θεὸς τῷ ναῷ. 14 Anspielung: . . . *ὃς τὸν κύριον ἤγειρε, καὶ ὑμᾶς ἐξεγερεῖ.* 15 *οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο.* 16 *οὐκ οἴδατε γὰρ ὅτι κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* 20 *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε* (+ im Lateinischen „tollite" = *ἄρατε* entstellt aus *ἄραγε*) *τὸν θεὸν ἐν τῷ (θνητῷ?) σώματι ὑμῶν.*

Aus c. VII nur kurze Anspielungen (v. 1. 2. 3. 7. 10. 11. 29: *ὅτι ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν.* 39: *μόνον ἐν κυρίῳ;* Marcion hat dies Kapitel vielleicht verkürzt).

---

pus', inquit, ,non fornicationi, sed domino, et dominus corpori, ut templum deo et deus templo'. templum ergo dei peribit [*et deus templo* add. Mss.]? *atquin vides: ,qui dominum* [*quem dominus* Mss.] *suscitavit et nos suscitabit', in corpore quoque suscitabit, quia ,corpus domino et dominus corpori'; et bene quod aggerat: ,Nescitis corpora vestra membra esse Christi'* " (auf v. 15 b wird auch adv. Marc. IV, 34 angespielt). Der Zusatz „*ut templum*" etc. muß hier gestanden haben, da ihn Tert. als Text kommentiert. — 15 Dial. II, 22 wörtlich. — 16 Dial. II, 23 und Epiph. p. 121. 161 wörtlich (*ἢ* fehlt am Anfang bei beiden Zeugen mit DKL und griech. Vätern; Rufin in der Übersetzung bietet es; *γάρ* nur Dial., Rufin bietet es nicht).

20 Tert. (V, 7): „*,Empti enim sumus magno'* "; ein Stichwort M.s; s. Orig., Hom. 7, 1 in Num. u. Esnik (S c h m i d S. 178: „Jesus sandte Paulus zu predigen, daß wir um den Preis erkauft seien, und jeder, welcher glaubt an Jesus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten"); gleich darauf: „*Iam nunc quomodo honorabimus, quomodo tollemus deum in corpore perituro?*" Die hieraus folgende LA „*tollite*" („*portate*" neben „*honorate*" [„*glorificate*"]) ist lateinisch; so g vulg Tert., de resurr. 10. 16, Cypr., Lucifer, Ambrosiaster etc.; doch hat sie durch Übertragung aus dem Abendland auch Chrysost.; sie ist aus *ἄραγε* entstanden. Die griech. Überlieferung bietet *δοξάσατε δή (οὖν)*; aber Methodius *ἄραγε δοξάσατε* (B o n w e t s c h S. 325). Hat M. wirklich hier *θνητῷ* neben *σώματι* geboten (s. Röm. 6, 12) oder hat Tert. in seinem Referat beide Stellen vermischt? *θνητῷ* ist sonst hier ganz unbezeugt.

VII, 1 ff. Tert. (V, 7): „*Sequitur de nuptiis congredi . . . apostolus, etsi bonum continentiae praefert tamen coniugium et contrahi permittit* ⟨ *et* ⟩ *usui esse, et magis retineri quam disiungi suadet . . . atquin et apostolus, cum praecipit mulierem a viro non discedere aut, si discesserit, manere innuptam aut reconciliari viro, et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disiungi et, si forte disiunctum, voluit reformari. sed et continentiae quas ait causas? ,quia tempus in collecto est' . . . praescribens ,tantum in domino' esse nubendum, ne quis fidelis eth-*

Aus c. VIII nur kurze Anspielungen 1 *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων.* 4 *οἴδαμεν ὅτι εἴδωλον οὐδέν ἐστιν.* 5 *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν (οἱ?) λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανοῖς, εἴτε ἐπὶ γῆς,* 6 *ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα.* 13 *οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω (ᾧ ὁ ἀδελφός μου σκανδαλισθῇ?).*

C. IX Anspielung auf 7 a b: *τίς στρατεύεται ... τίς φυτεύει ἄμπελον;* 7 c—10 *τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος αὐτῆς οὐκ ἐσθίει;* 8 *μὴ κατ' ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ, ἢ οὐχὶ καὶ ὁ νόμος Μωσέως ταῦτα λέγει;* 9 *ἐν γὰρ τῷ νόμῳ γέγραπται· Οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; (τῷ κυρίῳ?).* 10 *ἢ δι' ἡμᾶς πάντως*

---

nicum matrimonium contrahat." — v. 29 „*quia*" (*ὅτι*) mit DG ital. vulg. Adv. Marc. I, 29 ist v. 29 zitiert. Hätte M. dieses Kapitel in vollem Umfang geboten, so hätte ihm Tert. vieles vorrücken können. Allein andererseits war auch dem Tert. dieses Kapitel nicht geheuer. Orig. bemerkt (Catene z. d. St.), daß sich die Marcioniten auf v. 7 berufen (s. Cramer).

VIII, 1 ff Tert. (V, 7): „,*Sed et si sunt qui dicuntur dei, sive in caelis sive in terris*' ... *de idolis enim coepit, de idolothytis disputaturus*: ,*Scimus quod idolum nihil sit*' ... ,*Nobis tamen unus*' *esset* ,*deus pater, ex quo omnia*' ". 1 Zahn meint, v. 1—3 hätten gänzlich gefehlt; aber v. 1 ist berührt. — 4 *ἐστιν* mit Gg. Iren. Ambrosiaster etc. — 5 *οὐρανοῖς* allein > *οὐρανῷ*. Die berechtigte Frage Zahns, ob nicht v. 6 b verändert war, erledigt sich, wenn man mit Kroymann liest: „,*deus pater, ex quo omnia*': ⟨*ex quo omnia*⟩ *nobis, nisi cuius omnia*?" Es ergibt sich dann, daß Tert. einen eigenen Gedanken vorbringt. Auch adv. Marc. III, 15 ist v. 5 zitiert (*οὐρανῷ*). Esnik (Schmid S. 197): „Sie sagen, daß der Apostel sagt: ,Ich werde nicht Fleisch essen in Ewigkeit, wodurch mein Bruder geärgert würde'." Ein anderer Text als der obige ist nicht anzunehmen.

IX, 4—14 Tert. (V, 7): „*Ex labore suo unumquemque docens vivere oportere satis, exempla praemiserat militum pastorum rusticorum; sed divina illa* (*illis*?) *auctoritas deerat; legem igitur opponit creatoris ingratis, quam destruebat — sui enim dei nullam talem habebat —* ,*bovi*', *inquit*, ,*terenti os non obligabis*', *et adiecit:* ,*num quid de bobus pertinet ad dominum*'? *etiam* [*de*] *bobus propter homines benignum*? ,*Propter nos enim scriptum est*', *inquit. ergo et legem allegoricam secundum nos probavit et* ,*de evangelio viventibus*' *patrocinantem.*" ... *sed noluit uti legis potestate, quia maluit gratis laborare. hoc ad gloriam suam retulit, quam negavit quemquam evacuaturum, non ad legis destructionem, qua alium probavit usurum*" (vgl. III, 5).

7 c—10 Dial. I, 22 wörtlich (*αὐτῆς* fehlt v. 7; aber bei Rufin mit D und einigen > Vätern *τῆς ποίμνης*). 8 *οὐχί* mit KLP etc. > *οὐ*; so auch bei Epiph. p. 121. 162; er wirft dem M. vor, er habe *Μωσέως* v. 8 eingeschoben; hier wird es bei M. wirklich gestanden und in v. 9 gefehlt haben

λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν. 14 ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. 15 a ἐγὼ ... ἐχρησάμην. 15 b τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει oder der überlieferte Text.

X, 1 Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν, καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον, 2 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, 3 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, 4 καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός. 5 ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν... 6 ταῦτα δὲ τύποι ἡμῖν ἐγενήθησαν, πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς ἐκεῖνοι ἐπεθύμησαν. 7 μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε, καθώς τινες αὐτῶν, ὡς γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν ... 9 μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν .... 11 ταῦτ' ἀτύπως

(im Dial. steht es wie im kathol. Text). Epiph. p. 122. 163 bringt auch μὴ τῶν βόων μέλει τῷ θεῷ. Tert.s „*dominum*" in v. 9 ist vielleicht richtig. 14 Dial. I, 6 (nur bei Rufin und daher im Dial. vielleicht Zusatz: „*Ita et dominus disposuit his qui evangelium annuntiant, ut de evangelio vivant*"; doch s. oben bei Tert.).

X, 1—9.11 Epiph. p. 122. 163 f. (Nach v. 9 bemerkt er selbst, daß er das Zwischenliegende übergehe, nach v. 11 schreibt er καὶ τὰ ἑξῆς). 1—4 Dial. II, 18 (aber ohne die ersten 6 Worte; in II, 20 πέτρα ὁ Χριστὸς ἦν). 1.4 Tert. (V, 7): „*In petram offendit caecus Marcion, de qua bibebant in solitudine patres nostri, si enim petra illa Christus fuit*..." Tert. (V, 7): „(*Paulus*) *et reliquum exitum populi decursurus praemittit: ‚Haec autem exempla nobis sunt facta*'." ... „*de illo me terret sibi*" ... „*iam si deliquere eadem, quae et populus*" (zu den Versen 4—9). V, 11 Tert. (V, 7): „*Denique et in clausula praefationi respondet: ‚Haec autem quemadmodum evenerunt illis scripta sunt ad nos commonendos, in quos fines aevorum decucurrerunt*'." Tert. schon V, 5: „‚*Petra autem fuit Christus*'."

1 πάντες prim. fehlt bei Epiph. — 2 fehlt bei Epiph. — 3 πνευμ. ἔφαγον βρῶμα Epiph. (mit A); die Stellung der Worte im Dial. mit ℵcDG ital. vulg. Iren. (> πνευμ. βρῶμα ἔφαγον) — 4 πνευμ. ἔπιον πόμα Epiph. (mit der Mehrzahl); die Stellung im Dial. mit DGKL ital. vulg. — ἡ δὲ πέτρα mit ACDbKL > ἡ πέτρα δέ. — 5 Das von Epiph. nicht gebotene ὁ θεός kann M. getilgt haben, was wohl verständlich wäre. — 6 ἡμῖν mit Tert. singulär, Epiph. ἡμῶν — 6 πρὸς singulär > εἰς — 7 ὡς mit CDKP > ὥσπερ — 9 Χριστὸν: Epiph.: ὁ δὲ Μαρκίων ἀντὶ τοῦ ‚κύριον' ‚Χριστὸν' ἐποίησεν mit (Χριστόν DGKL ital., Iren., Ambrosiaster und vielen Lateinern) — 11 Dial. II, 18 ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν ἐκείνοις (so richtig van de Sande; Rufin „*sine typo*"). Diesen Text setzt Markus dem katholischen, den Adam. zitiert hatte und der μὲν τύπος für ἀτύπως enthielt, entgegen; Epiph. bietet τυπικῶς, Tert. „*quemadmodum*" (καθώς,

(Alternative Lesart: *καθώς*, und *δὲ* fehlt) *συνέβαινεν ἐκείνοις*, *ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν*, *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.*

16 *τὸ* [*δὲ*] *ποτήριον τῆς εὐλογίας* . . ., *τὸν* [*τε*] *ἄρτον ὃν κλῶμεν* . . . . *τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου εἶναι κοινωνίαν.* 19 *τί οὖν φημί; ὅτι ἱερόθυτόν τί ἐστιν ἢ εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν;* 20 *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ.* 25 Anspielung.

Aus c. XI bezeugt sind 3 *ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν.* 5 Anspielung: *γυνὴ προφητεύουσα* . . . *οὐκ ἀκατακαλύπτῳ κεφαλῇ.* 7 *ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.* 8—10 Anspielungen: *γυνὴ ἐξ ἀνδρός*, *γυνὴ διὰ*

---

eine alte Marcionitische Alternativlesart, oder verderben aus *ἀτύπως?*). Übrigens lautet die Rede des Markus im Dialog: *Οὐχ οὕτως γέγραπται* („*in codice nostro*" fügt Rufin, wohl richtig, hinzu)· *οὐ λέγει γὰρ* ‚*ταῦτα τύπος συνέβαινεν ἐκείνοις*', *ἀλλ' οὕτως λέγει* ‚*ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν*' *κτλ.*; der katholische Text bietet *τυπικῶς* (so auch dg vulg. Iren.) oder *τύποι* (DGL) — *πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν*: *ἡμῖν* Epiph. verkürzend; das Zitat von v. 11 in Dial. V, 5 bringt den katholischen Text — 11 c ist durch Tert. allein bezeugt.

16 Dial. II, 20 (Rufin verkürzend: „*in qua sacramenta confecit Christus et signacula corporis sui sanguinisque designat*"); der Dialog gibt nur ein Referat; M. hat den Text höchstwahrscheinlich unverändert wiedergegeben (*κυρίου* mit DG dg vulg. Augustin, Ambrosiaster > *Χριστοῦ* die Mehrzahl und Rufin); Zahns Zurückweisung dieses Zitats ist ungerechtfertigt, da der griechische Text gegen Rufin im Rechte ist, wie die bekannte Zeugenreihe beweist.

19 f. Epiph. p. 122. 165 f.; er fügt hinzu: *προσέθετο δὲ ὁ Μαρκίων* ‚*τὸ ἱερόθυτον*'. Diese tendenziöse Hinzufügung ist sonst unbezeugt. — Die Worte *ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν*; ließ M. weg.

25 Tert. (V, 7): „*Magnum argumentum dei alterius permissio omnium opsoniorum adversus legem!*" Bei Esnik findet sich S. 197 v. 25 und auch v. 27; man hat aber keine Gewähr, daß sie aus M.s Bibl. stammen.

XI, 3 Tert. (V, 8): „‚*Caput viri Christus est*'."

5 Tert. (V, 8): „*Ceterum prophetandi ius et illas habere iam ostendit* (Tert. geht nachträglich auf die Stelle ein), *cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit.*"

7 Tert. (V, 8): „‚*Vir enim non debet caput velari, cum sit dei imago*'" (auf die verschiedene Wortstellung ist nichts zu geben). Dial. V, 23 (fehlt bei Rufin) ganz wie oben; also hat Tert. *καὶ δόξα* ausgelassen. Epiph. p. 122. 167 (v. 14 einmischend): *Ἀνὴρ οὐκ ὀφείλει κομᾶν, δόξα καὶ εἰκὼν θεοῦ ὑπάρχων.*

8—10 Tert. (V, 8): „*Sed et quare* ‚*mulier potestatem super caput habere*

τὸν ἄνδρα. ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 19 Anspielung αἱρέσεις ..... δόκιμοι. 20—34 (speziell 27. 29 κρῖμα) eine Anspielung auf das Abendmahl als Leib und Blut Christi.

Aus c. XII sind bezeugt 1 περὶ τῶν πνευματικῶν. 8—10 Wörtliche Anspielungen: ᾧ ... δίδοται διὰ τοῦ πνεύματος λόγος σοφίας, ἄλλῳ λόγος γνώσεως ... ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ χάρισμα ἰαμάτων, ἄλλῳ δυνάμεων, ἄλλῳ προφητεία, ἄλλῳ διάκρισις πνευμάτων, ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ ἑρμηνεία γλωσσῶν. 12 ff Anspielung (Körper und Glieder). 24 b ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν. 28 Anspielung: ἔθετο ὁ κύριος ἐν ἐκκλησίᾳ ... ἀποστόλους ... προφήτας. 31 Anspielung zusammen mit c. XIII χαρίσματα ... καθ' ὑπερβολὴν ἀγάπη.

Aus c. XIV sind bezeugt 2 ff in Anspielung und 2 πνεύματι

---

debebit'? si quia ,ex viro' et ,propter virum facta est' secundum institutionem creatoris ... adicit etiam ,propter angelos'."

19 Tert. (V. 8); ,,*Saepe iam ostendimus haereses apud apostolum inter mala ut malum poni, et eos probabiles intellegendos, qui haereses ut malum fugiant.*"

20—34 Tert. (V, 8): ,,*Perinde panis et calicis sacramento ... probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis, sed et omnem iudicii mentionem creatori competere.*"

XII, 1 Tert. (V, 8): ,,*Nunc, ,de spiritalibus' dico.*"

8—10 Tert. (V, 8): ,, ,*Alii', inquit, ,datur per spiritum sermo sapientiae ... alii sermo scientiae ... alii fides in eodem spiritu ... alii donum curationum, alii virtutum ... alii prophetia, alii distinctio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio linguarum'.*" v. 9 *donum* (χάρισμα) mit dg vulg. lat. Vätern > χάρισμα (so Tert. selbst). Was bei Tert. hier fehlt oder anders gestellt ist, kann nicht sicher für M. gelten.

12 ff. Tert. (V, 8): ,,*Ipsum quod corporis nostri per multa et diversa membra unitatem charismatum variorum compagini adaequavit.*"

24 b Dial. II, 19 wörtlich (ἀλλά nur bei Rufin); die ersten 6 Worte wörtlich ebenso bei Epiph. p. 122. 168.

28 Tert. (V, 17): ,,*Haereticus* (als er ,*et prophetarum*' in Ephes. 2,20 strich) *oblitus ,dominum posuisse in ecclesia' sicut ,apostolos' ita et ,prophetas'.*" — *dominus* allein > ὁ θεός. Sicher wäre dies bisher übersehene Zitat nicht, da Tert. es nachbringt, wenn nicht diese Variante den Ursprung verbürgte.

31 u. c. XIII Tert. (V. 8): ,,*De dilectione omnibus charismatibus praeponenda.*"

XIV, 2 ff. Tert. (V, 8): ,, ,*Charisma linguarum' confirmat*'," (V, 15): ,,*et sacramenta edisserat.*"

λαλεῖ μυστήρια. 19 b *ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι διὰ τὸν νόμον.* 21 *ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον.* 25 Anspielung: *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας φανερὰ γίνεται.* 26 Anspielung: *ψαλμός, ἀποκάλυψις, γλῶσσα, ἑρμηνεία.* 32 f. *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· οὐ γάρ ἀκαταστασίας ἐστὶν ἀλλ' εἰρήνης.* 34 *αἱ γυναῖκες*

---

19 b So Epiph. p. 122. 168 mit der Einführung, M. habe ,,*πεπλανημένως*" *διὰ τὸν νόμον* hinter *λαλῆσαι* gesetzt. Es handelt sich hier nicht um eine tendenziöse Korrektur, sondern ein uralter Fehler, den Paulin v. Nola und Ambrosiaster ähnlich bezeugen (,,*in lege*" bez. ,,*per legem*"), war dadurch entstanden, daß *τῷ νοΐ μου* zu *τῷ νόμῳ*, dann aus Ratlosigkeit zu *ἐν τῷ νόμῳ*, zu *διὰ τοῦ νόμου* und zu *διὰ τὸν νόμον* wurde. In der Bibel der Marcioniten, die Epiph. las, war der Zusatz in den Text neben *τῷ νοΐ* gekommen oder umgekehrt. Was sie sich dabei gedacht haben, ist dunkel: *διὰ τὸν νόμον* kann doch nicht heißen: ,,um das Gesetz zu bekämpfen". Wahrscheinlich ist *διά* c. Acc. hier = *διά* c. Genet., wie so oft in der späteren Zeit. Mit Recht bietet übrigens Holl l. c.: *πεπλανημένως ὁ Μαρκίων ⟨μετὰ τό⟩* ,,*ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ*,, *κτλ.* Die Entfernung von *τῷ νοΐ μου* aus M.s Text ist nicht statthaft (= Zahn); denn Epiph. schreibt nach den Worten ,,*τῷ νοΐ μου λαλῆσαι*" die Worte *προσέθετο* ,,*διὰ τὸν νόμον*".

21 Wörtlich so Epiph. p. 122. 170. Tert. (V, 8): ,,*Si quod in lege commemorat in aliis linguis et in aliis labiis locuturum creatorem.* — *ἑτέροις* mit DGKLPital. vulg. > *ἑτέρων* — *πρὸς τ. λαὸν τοῦτον* singulär > *τ. λαῷ τούτῳ.*

25 Tert. (V, 8): ,,*qui et futura praenuntiarint et ,cordis occulta traduxerint*' ", vgl. V, 15: ,,*formam spiritalis et propheticae gratiae . . . ut et futura praenuntiet et ,occulta cordis revelet*'."

26 Tert. (V, 8): ,,*Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem duntaxat spiritalem, in ecstasi id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit.*"

32 f. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Zitat bei Tert. (IV, 4) dem Marcionitischen Apostolikon angehört: ,,*Et spiritus prophetarum prophetis erunt subditi* (das sonst nicht bezeugte Futur erklärt sich aus dem Zusammenhang); *non enim eversionis sunt* (mit Ambrosiaster fehlt hier die sonst einstimmig bezeugte falsche LA *ὁ θεός*), *sed pacis.*"

34 Wörtlich so Dial. II, 18 und Epiph. p. 123 (*ἐνταῖς ἐκκλησίαις*). 170. Tert. (V, 8): ,,*Aeque praescribens silentium mulieribus in ecclesia, ne quid discendi duntaxat gratia loquantur . . . ex lege accipit subiciendae feminae auctoritatem.*" — *ἐκκλησίᾳ* mit fu**tol und den ägyptischen Versionen > *ταῖς ἐκκλησίαις.* — Bei *ἐπιτέτραπται* und *ἐπιτρέπεται* (Rufin, Epiph. p. 170) sind die Zeugen geteilt — *ὑποτάσσεσθαι* Dial. mit DKdg vulg. Lateiner > *ὑποτασσέσθωσαν* Epiph. ℵAB etc.

ἐν ἐκκλησίᾳ σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται αὐταῖς λαλεῖν· ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 Anspielung: *μαθεῖν θέλουσιν*, verändert, aber nicht mehr herzustellen.

XV, 1 *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε,* 2 *δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε·* 3 *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,* 4 *καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.* 5—8 müssen mindestens z. T. von M. geboten worden sein. 9 *(ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων?)* 11 ... *οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε....* 12 Anspielung: *πῶς λέγουσίν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;* 14 *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, κενὸν καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.* 17 ... *εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται μάταιον (καὶ*

---

35 s. Tert. zu v. 34. Die Einschachtelung von 35 a zwischen 34 b und 34 c macht eine Textänderung um so wahrscheinlicher, als das schroffe *αἰσχρόν* in 35 c M.s Meinung schwerlich entsprach.

XV, 1—4 Dial. V, 6. Zahn übergeht dies Zitat; aber schon die Ausmerzung von *κατὰ τὰς γραφάς* (aber an erster Stelle bietet es Rufin) zeigt, daß hier M.s Text vorliegt; dazu kommt die Tilgung von *ὃ καὶ παρέλαβον* v. 3, die ebenso entscheidend ist. Die Worte fehlen auch bei Iren., Tertull., Hilar., Ambros., Ambrosiaster usw. (wohl Einfluß des M.s Textes). — 1 *δέ*: Dial. *γάρ* (aber Rufin *δέ*) — 4 *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* mit GKLP g vulg. Iren. und dem Epiph.-Zitat > *τ. ἡμ. τ. τρίτῃ* — die ersten 9 Worte v. 1 auch bei Epiph. p. 123. 171. — Auf v. 3. 4 wird auch Dial. V, 11 angespielt und bei Epiph., l. c. lauten sie: *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (also auch ohne *κατὰ τὰς γραφάς*). Adv. Marc. III, 8 zitiert Tert. die Verse 3. 4 ebenfalls ohne *κατὰ τὰς γραφάς*, also nach M.s Text. Esnik S. 203 bietet die Worte; ferner spielt er auf die Erscheinungen des Auferstandenen an; aber ob aus M.s Text? S. zu v. 11.

9 Die Einschiebung von *ἐλάχιστα* in I Kor. 1, 28 stammt wahrscheinlich aus diesem Vers.

11 Epiph. p. 123. 171. Tert. adv. Marc. IV, 4: „‚*Sive ego*', *inquit*, ‚*sive illi, sic praedicamus*'". Hieraus folgt, daß die vv. 5—8 nicht oder mindestens nicht ganz gefehlt haben können.

12 Tert. (V, 9): „*Mortuorum resurrectionem quomodo quidam tunc negarint.*" Auf v. 13 f spielt Tert. adv. Marc. III, 8 an.

14 Dial. V, 6. Zahn übergeht es — *ἄρα* nach *κενόν* fehlt mit d Iren. — *ἡμῶν* Rufin (fehlt im Griech.) — *ὑμῶν* Ruf. mit den Lateinern und vielen anderen Codd. > *ἡμῶν* Dial. (Griech.).

17 Epiph. p. 123. 171. In der Refutat. Epiph. (16. 17): *Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται, καὶ εἰ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, μάταιον τὸ κήρυγμα ἡμῶν* (fraglich ob aus M.).

τὰ ἑξῆς). — 20 *Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ἐκ νεκρῶν ἀναστάναι, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων,* 21 *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.* 22 *ὥσπερ γὰρ διὰ τοῦ 'Αδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται,* 23 *ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ.* 24 . . . *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν·* 25 *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* (oder *ἄχρις οὗ πάντες οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ θῶνται).*

29 *Τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ (ὅλως?) νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν,* 30 *τί καὶ ἡμεῖς*

20—23 Dial. V, 6 f, vgl. Dial. V, 11, wo v. 22. 23 ebenso zitiert (nur hier aber die 4 letzten Worte und Dial. V, 7; *γάρ* in v. 22 fehlt) — 20 *κηρύσσεται ἐκ νεκρῶν ⟨ἀναστάναι⟩* (das letzte Wort nur bei Rufin) > *ἐγήγερται* ganz originell — 20 *εἰ δέ* (so auch Rufin) mit d > *νυνὶ δέ* — 22 *διὰ τοῦ* Rufin originell (und nur Dial. V, 6, nicht V, 11) > *ἐν τῷ* Dial. im Griech. und allen Zeugen — 23 Rufin Dial. V, 6 „*et initium*". Die Worte *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* fehlen V, 6 und V, 11; M. hat sie wohl getilgt. Tert. (V, 9) zu 21: „*Quia per hominem mors et per hominem resurrectio* (fehlt *τῶν νεκρῶν*), zu 22 (V, 9): „*Quodsi sic in Christo vivificamur omnes, sicut mortificamur in Adam*" (wohl etwas frei).

24. 25 Tert. (V, 9): „,*Oportet enim regnare eum, donec ponat inimicos eius sub pedes eius.*' " Tert. liest *πάντας* nicht (singulär) — *ἐχθροὺς αὐτοῦ* mit AG g Orig., zahlreichen Vätern > *ἐχθρούς*. Esnik (S c h m i d S. 190): „Ferner das andere Wort des Apostels, welches richtig gesprochen ist, untergraben sie: „Wenn er alle Herrschaften und Mächte zerstört haben wird, muß er herrschen, bis daß alle seine Feinde unter seine Füße gestellt sind". Diese direkte Verbindung von v. 24 b und 25 a durch Ausstoßung des *γάρ* in 25 a wird durch Tert. nicht bezeugt, ebensowenig das Passiv statt *θῇ*. Spätere Marcioniten haben (s. Esniks Mitteilung) den Text verändert (oder ist das die ursprüngliche Marcionitische Lesart ?), *θῶνται* für *θῇ* gesetzt, um Jesus keine kriegerischen Handlungen beizulegen, und zum Subjekt von v. 24 den Weltschöpfer gemacht, während in v. 25 Jesus Subjekt ist. Die Textveränderung stimmt frappierend überein mit der zu Luk. 12, 46 von M. selbst gemachten, wo er statt *(καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων) θήσει* geschrieben hat *τεθήσεται.* — *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν* mit Gregor Nyss. Didym. > *π. α. κ. πᾶσαν ἐξουσίαν* — das sonst durchweg bezeugte *καὶ δύναμιν* nach *ἐξουσίαν* fehlt hier.

29 Tert. (V, 10): „,*Quid*', *ait*, ,*facient qui pro mortuis baptizantur, si* (*ὅλως* übersehen ?) *mortui non resurgunt*'." Esnik (S c h m i d S. 202): „Wenn die Toten nicht auferstehen, was sollen diejenigen tun, welche anstatt der Toten getauft worden sind ?"

29—44 Dial. V, 23 fortlaufend (29 *καί* nur Rufin — 31 *ἀποθνήσκον-*

κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν, 31 *καθ᾽ ἡμέραν ἀποθνήσκοντες; νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἀδελφοί, ἥν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* 32 *εἰ κατ᾽ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.* 33 *μὴ πλανᾶσθε· φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.* 34 *ἐκνήψατε δικαίως, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσι· πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ.* 35 *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;* 36 *ἄφρον, σὺ ὃ σπείρεις οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ πρῶτον ἀποθανῇ,* 37 *καὶ ὃ σπείρεις οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον, εἰ τύχοι, σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν,* 38 *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα* (spätere Marcionitische Korrektur *πνεῦμα* für *σῶμα*) *καθὼς ἠθέλησεν· ἕκαστον δὲ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα ἀπολαμβάνει.* 39 *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ· ἄλλη μὲν σὰρξ ἀνθρώπου, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἑτέρα δὲ ἰχθύων.* 40 *καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλ᾽ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων,* 41 *ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.* 42 *οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις (τῶν νεκρῶν). σπείρεται*

τες singulär > *ἀποθνήσκω* [auch Rufin] — 34 *iusti* Rufin — 36 *ἄφρον* mit KL Orig. > *ἄφρων* — *πρῶτον ἀποθανῇ* mit G d e f g vulg. Iren. und den meisten lat. Vätern > *ἀποθ. πρῶτ.* —38 *vult* Rufin — 38 b singulär > *καὶ ἑκάστῳ τ. σπερμ. ἴδ. σῶμα* [so auch Rufin] — 39 *ἄλλη* mit D > *ἀλλὰ ἄλλη* [so auch Rufin] — *ἀνθρώπου* mit D d Tert. Ambroisaster > *ἀνθρώπων* [so auch Rufin] — *κτηνῶν*: Rufin *πτηνῶν* — 41 *σελήνης* mit am harl Tertull., Orig., Augustin > *σελήνης καὶ* mit d usw. [auch Rufin]; 42 b—44 nur bei Rufin) — 36 auch Dial. V, 24 [*σὺ γάρ* und ohne *ἄφρον*] — 37 auch Dial. V, 24 [etwas frei] — 38 auch Dial. V, 24 [38 b *ἑκάστῳ δὲ τ. σπερμ. τὸ ἴδιον σῶμα δίδωσιν*; bei Rufin fehlt *δίδωσιν*. In einer Interpolation wird sodann die spätere Marcionitische Lesart vermerkt: *οὐ λέγει· ‚ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν‘, ἀλλ᾽ ‚ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα καθὼς ἠθέλησεν‘*, s. Zahn, Ztschr. f. KGesch. Bd. 9, S. 198 ff.] — 40 a auch Dial. V, 2. Vers 41. 42 a auch Dial. V, 2 [*σελήνης* ohne folgendes *καί* wie oben] — 42 b auch Dial. V, 25 — 44 a auch Dial. V, 25.

35 Tert. (V, 10): „*Sed dicent quidam: Quomodo mortui resurgent? quo autem corpore venient?*“ frei.

37 ff. Tert. (V, 10): „*Denique si proponit exempla grani tritici vel alicuius eiusmodi, quibus det corpus deus prout volet, si unicuique seminum proprium ait corpus esse, ut aliam quidem carnem hominum aliam vero pecudum et volucrum* (also las Tert. beides, s. oben; aber nicht „Fische“), *et corpora caelestia atque terrena, et aliam gloriam solis et lunae aliam et stellarum aliam.*“

42 ff. Tert. (V, 10): „‚*Sic et resurrectio*‘“ . . . . „*sicut et granum cor-*

ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ˙ 43 *σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ˙ σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.* 44 *σπείρεται (σῶμα?) ψυχικόν, ἐγείρεται (σῶμα?) πνευματικόν.*

45 *Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, Ἀδάμ, εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος, κύριος, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.* 46 ... *οὐ πρῶτον ὃ πνευματικόν* 47 ... *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος, κύριος, ἐξ οὐρανοῦ.* 48 *οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι˙* 49 *(καὶ) καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.*

---

pus seritur, corpus resurgit. seminationem denique vocavit dissolutionem corporis in terram, quia ,seritur in corruptela ⟨ in dedecoratione, in infirmitate, resurgit autem in incorruptelam; in honestatem, in virtutem'... 44 *,si seritur anima, resurgit spiritale'*". — Da v. 21 und 42 bei Tert. *τῶν νεκρῶν* fehlt, sind diese Worte, die der Dialog bietet, unsicher. Aus dem „si" läßt sich nichts schließen, da 44 a und 44 b vermengt sind. Statt „*anima*" ist wohl, „*anima⟨le⟩*" zu lesen. Ob Tert. „*corpus*" bei M. gefunden hat, ist zweifelhaft. — V. 43. 44 bei Esnik S. 203 (ob aus M. ?).

45. 47 Dial. II, 19. — Vers 45. 46. 47 Tert. (V, 10): „*,Factus primus homo, Adam, in animam vivam, novissimus, Adam, in spiritum vivificantem'*", vorher: „*,non primum quod spiritale'*". „*,Primus'" inquit ,homo de humo terrenus, secundus, dominus, de caelo'*". Zu v. 45 bemerkt Tert.: „*Licet stultissimus haereticus noluerit ita esse (ἔσχατος Ἀδάμ); ,dominum' enim posuit novissimum pro novissimo ,Adam'*". — 46 *ὅ* singulär > *τό* (unsicher) — 47 *κύριος* (so Dial. und Tert.) mit sehr vielen Zeugen, aber fast alle *ἄνθρωπος ὁ κύριος* > *ἄνθρωπος*, dazu Tert.: „*Quare secundus, si non homo, quod et primus? aut numquid et primus dominus, si et secundus? sed sufficit: si in evangelio filium hominis adhibet Christum et hominem et in homine Adam eum negare non poterit*". Dial. II, 19: *Ὁ ἀπόστολος ἔφη˙ ,Ὁ δεύτερος ἐξ οὐρανοῦ — καθ' ὑμᾶς κύριος'*, ferner *σκόπει δὲ καὶ τοῦτο τὸ ἀσεβὲς τόλμημα, πῶς παρεχάραξαν τὴν γραφήν. τὴν γὰρ κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ Χριστοῦ ἀνελεῖν βουλόμενοι, ἐνήλλαξαν τό˙ ,Ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, καὶ ἐποίησαν. ,Ὁ δεύτερος, κύριος', οὐκ ἰδόντες κτλ.* Da für *ὁ κύριος* ℵᶜ ADᶜKLP Orig. Basil. und antiochenische Väter (> ℵ* BCDG d g vulg. und zahlreiche Väter) eintreten, so kann an dieser Stelle nicht sicher behauptet werden (anders V, 45), *κύριος* sei eine LA Marcions.

48 Tert. (V, 10): „*,Qualis qui de terra, tales et terreni, et qualis qui de caelo, tales et qui de caelo.'*"

49 Tert. (V, 10): „*,Sicut portavimus', inquit, ,imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis', ... ,portemus' enim, inquit, non ,portabimus', praeceptive, non promissive*". Aber vielleicht *portemus = portabimus.*

50 τοῦτο γάρ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι, οὔτε ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν. 51 ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. 52 ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. 53 δεῖ γὰρ τὸ φθαρτ᾽ν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι

---

50 Tert. (V, 10): „‚*Hoc enim dico, fratres, quia caro et sanguis regnum dei non possidebunt*' " (bald darauf „‚*non consequentur*' ") (andere Zitate bei Tert. kommen hier nicht in Betracht). Dial. II, 26 (nur bei Rufin erhalten): „‚*non possidebunt*' "; Dial. II, 22 Rufin ebenso, aber im Griechischen: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὔτε ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν — κληρονομήσουσι mit G g Iren. Orig. > κληρονομῆσαι οὐ δύναται — vorher γάρ mit DG d g Iren. > δέ — οὔτε selbständig > οὐδέ. Esnik (bei Schmid S. 201): „Die Marcioniten sagen: Der Apostel hat gesagt: ‚Der Leib und das Blut erben nicht das Reich Gottes und die Verweslichkeit nicht die Unverweslichkeit.' " Die LA „der Leib" (für „Fleisch") mögen spätere Marcioniten geschaffen haben, um die Stelle für ihre Zwecke noch brauchbarer zu machen.

51 f Dial. V, 26 (nur bei Rufin erhalten): „‚*Ecce mysterium vobis dico: Omnes quidem ⟨re⟩surgemus, non omnes autem immutabimur.*' " Es ist die spezifisch lateinische Lesart (D* d vulg. usw.). Dial. V, 23 wie oben, aber οὐ κοιμηθησόμεθα für ἀναστησόμεθα (dagegen Rufin wie vorher). Tert. (V, 10): „‚*Resurgent mortui incorrupti, et nos mutabimur* (genau so noch einmal V, 12; v. 51 fehlt bei Tert.) *in atomo, in oculi momentaneo motu.*' " Tert. stellt also in seinem Referat 52 b vor 52 a und läßt ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι und σαλπίσει γάρ aus. Dial. V, 23 fährt fort (v. 52) wie oben.

53 Dial. II, 23 wörtlich (in Dial. II, 24 wiederholt, aber 53 a und 53 b umgestellt; außerdem δέ [singulär] für γάρ) und Tert. (V, 10): „‚*oportet enim corruptivum hoc induere incorruptelam et mortale hoc immortalitatem*' " (wiederholt in V, 12 „‚*necesse est corruptivum istud . . . et mortale istud*' " usw.). Auch aus Hieron., c. Joh. Hieros. folgt, daß v. 50 und 53 bei M. nicht gefehlt haben (auch bei Esnik S. 201 stehen v. 50. 52. 53; ob aus M. ?). 54 Epiph. p. 123. 171 wie oben; von τότε an auch Dial. II, 18 (und dazu auch v. 55 a, bei Rufin durch Homöotel. ausgefallen). Tert. (V, 10) zu v. 54. 55: „‚*Tunc fiet verbum quod scriptum est: Ubi est, mors, victoria* [*ubi contentio*] *tua? ubi est, mors, aculeus tuus.*' " Die eingeklammerten Worte sind schwerlich eine Alternativlesart, die Tert. bietet (Zahn, Gesch. d. Ntlichen Kanons I, S. 51), sondern eine spätere Glosse (griechisch νεῖκος). In Dial. V, 27 ist unsere Stelle mit II Kor. 5, 4 verkuppelt: ὅταν δὲ καταποθῇ τὸ θνητὸνὑπὸ τῆς ἀθανασίας.

ἀθανασίαν. 54 (Anfang nicht bezeugt), *ὅταν δὲ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.* 55 *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;* 57 Anspielung: *τῷ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος.* 58 . . . *ἑδραῖοι γίνεσθε.*

Von c. XVI ist nichts erhalten.

Eine größere Streichung M.s ist in diesem Brief nicht nachweisbar; doch ist c. VII vielleicht gekürzt worden.

Πρὸς Κορινθίους Β.

Aus c. I ist bezeugt 3 *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν,* 20 *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δἰ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ.*

Aus c. II 14 *τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι᾿ ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ,* 15 *ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις,* 16 *τοῖς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, τοῖς δὲ ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν.* 17 *(οὐ γάρ ἐσμεν) ὡς οἱ λοιποὶ (καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) . . . ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν.*

Aus c. III 3 *φανερούμενοι ὅτι ἐστὶ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ᾿ ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι, ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος,*

---

57 Tert. (V, 10): „*Nec alii deo gratias dicit, quod nobis victoriam, utique de morte, referre praestiterit*".

58 S. den falschen Laod.-Brief v. 14.

I, 3 Tert. (V, 11): „*Benedictus deus domini nostri Iesu Christi*" " (*καὶ πατήρ* fehlt nach *θεός*). . . . „ ‚*misericordiarum pater*' " (mehrmals).

20 Epiph. p. 123. 173 (hier *πᾶσαι γὰρ αἱ*), Dial. II, 18 *ὅσαι γὰρ* bis *ναί.*

II, 14—16 Dial. II, 20. In v. 15 fehlt *τῷ θεῷ* absichtlich nach *ἐσμέν* — 16 *τοῖς* singulär > *οἷς* (beide Male) — *ζωῆς* Rufin mit DGKL ital. vulg., Iren., Augustin, Ambrosiaster > *ἐκ ζωῆς* Dial. im Griech.

17 Didymus spielt darauf an als auf eine Beweisstelle der Marcioniten (von Zahn entdeckt); s. Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 2, 122: *Οὐ προσεκτέον τοῖς ἀπὸ τῶν ἑτεροδόξων λέγουσιν, ὅτι οἱ ἀπόστολοι ἐν Χριστῷ διδάσκοντες κατέναντι τοῦ θεοῦ τοῦ ἑτέρου παρὰ τὸν πατέρα τοῦ σωτῆρος, τουτέστιν ἐνάντια αὐτῷ, φθέγγονται.* Also las M. *οἱ λοιποί* mit vielen Zeugen > ℵBACK al plu d e f vulg *οἱ πολλοί* und verstand unter den *λοιποί* die Urapostel.

III, 3 Dial. V, 27 (am Anfang *φανερώτερον*, aber das war durch die Art der Einführung gefordert; *ἀλλά* Rufin, *ἀλλ᾿ ἐν* der griechische Text).

οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις. 6 *καινῆς διαθήκης ... οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.* 7 f. s. zu v. 13. 11 *εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολὺ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ καὶ μὴ καταργούμενον.* 13 Anspielungen (dabei auch solche auf 7 ff): *Μωσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς τοῦ Ἰσραήλ ... τοῦ καταργουμένου.*

14 *Ἀλλ' ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου (τοῦ αἰῶνος?)· ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ...* 15 *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται.* 16 *ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.* 18 *ἡμεῖς ἤδη ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὸν Χριστὸν*

Tert. (V, 11): „*qui literam tabulis lapideis inciderat, idem et de spiritu edixerat*".

6 Tert. (V, 11): „*Sic et ‚testamentum novum' non alterius erit ... si non ‚literae' at eius ‚spiritus' ... si ‚litera occidit, spiritus vero vivificat.'* "

11 Dial. II, 27 (Rufin beide Male *‚in gloria'*; *πολύ* singulär; *καὶ μὴ καταργούμενον* singulär [fehlt bei Rufin]). C. 3,6 —11 ist auch in den Acta Archelai 45 zitiert, in einem Abschnitt, der wahrscheinlich aus den Antithesen M.s stammt.

13 Tert. (V, 11): „*Commemorat et de velamine Moysei, quo faciem tegebat incontemplabilem filiis Israel. si ideo, ut claritatem maiorem defenderet novi testamenti, quod manet in gloria, quam veteris, quod evacuari habebat*".

14. 15 Tert. (V, 11): „*‚Sed obtunsi sunt sensus mundi' — non utique creatoris, sed populi, qui in mundo est; de Israele enim dicit —; ‚ad hodiernum usque velamen id ipsum in corde eorum.'* " *mundi* (nach M. ist *mundus* Bezeichnung des Weltschöpfers) tendenziös > *αὐτῶν*. In der 2. Hälfte des Zitats wird v. 14 a durch v. 15 c fortgesetzt; man könnte an ein großes Homöotel. in einer Handschrift denken (*ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ* < *τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀποκαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται· ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ* > *τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται*), und das ist wahrscheinlich, da Tert. fortfährt: „*figuram tum ostendit fuisse velamen faciei in Moyse velaminis cordis in populo, quia nec nunc apud illos perspiciatur Moyses corde, sicut nec facie tunc*". Aber der eigentliche Inhalt von 14 b und 15 a b wird damit kaum gestreift, so daß anzunehmen ist, daß hier zwar ein Homöotel. vorliegt, aber der Text geändert war.

16 Tert. (V, 16): „*‚Cum vero converterit ad deum, auferetur velamen'* " — „*deum*" selbständig > *τὸν κύριον* — ob *περιαιρεθήσεται?* (alle Zeugen *περιαιρεῖται*).

18 Tert. (V, 16): „*Dicit ergo ‚nos' iam ‚aperta facie contemplantes Christum eadem imagine transfigurari a gloria domini in gloriam, tam-*

κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης τοῦ κυρίου εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνευμάτων.

Aus c. IV 4 *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων πρὸς τὸ μὴ διαυγάσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμόν... ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.* 5 *οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦ,* 6 *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι κατέλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.*

7 *ἔχομεν οὖν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ ᾖ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ οὐχ ἡμῶν.* 8—10 Anspielungen

---

quam a domino spirituum.' " Es fehlt „*omnes*" nach „*nos*" — „*iam*" sonst unbezeugt > *δέ* — *Christum* selbständig > *τὴν δόξαν τοῦ κυρίου* — „*a gloria domini*" selbständig > *ἀπὸ δόξης* — *spirituum* selbständig > *πνεύματος* — ob mit G *ἀποπτριζόμενοι?*

IV, 4 So Dial. II, 21 (Rufin: „*ut non fulgeat illuminatio evangelii*") — *εἰς* singulär > *πρός* — *διαυγάσαι* mit A > *αὐγάσαι* — *αὐτοῖς* [die MSS fehlerhaft *αὐτῶν*] mit Dbc KLP vulg. Orig. > fehlt. Tert. (V, 11): „,*In quibus deus aevi huius excaecavit mentes infidelium*' ", vgl. Iren. III, 7, 1 usw. Die letzten 4 Worte nur bei Tert. (V, 11): „,*qui est imago dei*' ".

5. 6 a bis *λάμψαι* Epiph. 123. 174 (*διὰ Ἰησοῦ* mit ℵ*A**C d g vulg. und den Lateinern > *διὰ Ἰησοῦν* — *λάμψει* s. u.) 6 Dial. II, 19 und Tert. V, 11 vollständig („,*quoniam deus, qui dixit ex tenebris lucem lucescere, reluxit in cordibus nostris ad inluminationem agnitionis suae in persona Christi*' ") — *λάμψει* Epiph. mit vielen Zeugen > *λάμψαι* Tert., Dial. mit ℵc Dc G CHKLP d g vulg. usw. — *ἔλαμψεν* Tert. Rufin mit D*G d g > *ὃς ἔλαμψεν* Dial. griechisch (aber Tert. hat *κατέλαμψεν* gelesen und wohl auch Rufin [*illuminavit* neben „*fulgere*"]) — *ἡμῶν* Tert., mit fast allen Zeugen > *ὑμῶν* Dial. mit C — *πρὸς* fehlt bei Rufin — *τῆς δόξης* fehlt bei Tert. (Schuld des Abschreibers, wie eine bald darauf folgende Stelle beweist) — *αὐτοῦ* Tert., Dial. mit C*D*G d g > *τοῦ θεοῦ*.

7 Dial. II, 27 (Rufin: fehlt *οὖν* — *ᾖ* nach *δυνάμεως* — *ἐξ ἡμῶν*). Die von Rufin nicht bezeugten Singularitäten (auch *οὐχ* für *μή*) müssen anerkannt werden. Anspielungen bei Tert. (V, 11): „*thesaurus in fictilibus vasis*' " „,*gloria dei in fictilibus vasis*' " „,*eminentia virtutis dei*' " „*ut ,eminentia*' *eius probetur*". „*Gloria*" ist auf Rechnung Tert.s zu setzen.

8—10 Tert. (V, 11): „*fictilia vasa*', *in quibus tanta nos pati dicit, in quibus etiam ,mortificationem circumferimus dei*' ... *sed enim proponit: ,ut et vita Christi manifestetur in corpore nostro*' ... *de qua ergo Christi vita dicit?*" Tert. las also > *Ἰησοῦ* an der 1. Stelle „*deus*", an der 2. „*Christus*" („*Christus*" D* Gdg Orig. an der ersten Stelle, D* Gdg Iren., Orig., Ambros. an der zweiten); der relative Modalismus M.s tritt hier

und Stücke: τὴν νέκρωσιν τοῦ θεοῦ περιφέροντες.... ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ φανερωθῇ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. 11 ἡμεῖς γὰρ οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ ἡμῶν σαρκί. 13 ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν. 16—18 Anspielungen und Stücke: καὶ οὐκ ἐγκακώσομεν... ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται.. ὁ ἔσω [ἄνθρωπος] ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ... τὰ βλεπόμενα, τὰ μὴ βλεπόμενα, πρόσκαιρα, αἰώνια.

Aus c. V 1. 2 ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία καταλυθῇ — οἰκίαν αἰώνιον ἀχειροποίητον ἐν τῷ οὐρανῷ — στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, 3 εἴπερ καὶ ἐκδυσάμενοι οὐχ εὑρεθησόμεθα γυμνοί, 4 καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τούτῳ τῷ σκήνει τοῦ

hervor — φανερωθῇ vorangestellt mit A vulg cop — ἐν τῷ σώματι mit der Mehrzahl > ἐν τοῖς σώμασιν.

11 Dial. V, 27 (Rufin: fehlt γάρ — Ἰησοῦ für τοῦ Χριστοῦ — „*in carne nostra mortali*"). Ἀεὶ fehlt (aber das kommt wegen des Anfangs nicht in Betracht) — διὰ Ἰησοῦν fehlt nach παραδιδόμεθα (mit Absicht?) — τοῦ Χριστοῦ mit C, Ἰησοῦ Χριστοῦ D* Gdg (Dc tilgt Χριστοῦ), Ἰησοῦ die große Mehrzahl — die sonst bezeugte LA: ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. Tert. (V, 11): „*Futuram vitam dicit Christi in corpore apparituram.*" (Also las auch er nicht Ἰησοῦ).

13 Epiph. p. 123. 175. Epiph. bemerkt: ἐξέκοψεν δὲ τό· κατὰ τὸ γεγραμμένον (samt dem Spruch selbst: ἐπίστευσα, διὸ καὶ ἐλάλησα, der nun unmöglich geworden und den auch Epiph. fortläßt).

16—18 Tert. (V, 11): „*Et quomodo in sequentibus non ad ‚visibilia' nec ad ‚temporalia', sed ad ‚invisibilia' et ad ‚aeterna' id est non ad praesentia, sed ad futura exhortatur.*" „*‚exteriorem' quidem ‚hominem nostrum corrumpi' dicens*" ... „*de quibus praemisit adiciens: ‚et non deficiemus'; nam et ‚interiorem hominem nostrum renovari de die in diem' dicens*" — 16 καὶ οὐκ ἐγκακώσομεν singulär — ἄνθρωπος nach ἔσω mit arm. (aber Tert. mußte das Wort hinzufügen).

V, 1—3 Tert. (V, 12): „*‚⟨Loco⟩ terreni domicilii nostri' non sic ait ‚habere nos domum aeternam, non manu factam in caelo', quia quae manu facta sit, creatoris, intereat in totum, ‚dissoluta' post mortem ... subicit ‚ingemere nos, de isto tabernaculo corporis terreni, quod de caelo est, superinduere cupientes: si quidem et despoliati non inveniemur nudi.'*" — 1 sonst ἀχειροποίητον, αἰώνιον — sonst ἐν τοῖς οὐρανοῖς — 3 ἐκδυσάμενοι mit D* Gdg und Lateinern > ἐνδυσάμενοι — sonst γυμ. εὑρ.

4 Tert. (V, 12): „*‚etenim qui sumus in isto tabernaculo corporis ingemimus, quod gravemur nolentes exui, sed superindui, uti devoretur mortale hoc a vita'*" — τούτῳ mit D Gdg vulg Ambrosiaster, Orig. usw. > fehlt — τοῦ σώματος ohne Zeugen — θέλοντες ohne Zeugen und unsicher;

σώματος στενάζομεν βαρούμενοι, οὐ θέλοντες ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν τοῦτο ὑπὸ τῆς ζωῆς. Anspielungen auf 5. 6. 8: *θεός, (ὁ δοὺς) ἡμῖν τὸν ἀραβῶνα τοῦ πνεύματος — ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου — εὐδοκοῦμεν ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.* 10 *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος ἃ διὰ σώματος ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.* 17 *ὥστε εἴ τις κτίσις καινὴ ἐν Χριστῷ, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ καινὰ γέγονε τὰ πάντα.*

[Aus c. VI 14. 15 ganz unsichere Anspielung: *οὐδεμία κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, οὐδὲ Χριστῷ πρὸς Βελίαρ*]; adv. Marc. III, 8 hält Tert. die Stelle dem M. entgegen.

Aus c. VII 1 Anspielung: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ αἵματος.* Tert. verbindet c. XI, 2: *παρθένον ἁγνὴν*

---

der Grundtext kann auch, wie alle Zeugen bieten, *ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν* gelautet haben — *τοῦτο* mit Gg Ambrosiaster > fehlt. — In Dial. V, 27 ist 4c verkuppelt mit I Kor. 15, 54.

5. 6. 8. Tert. (V, 12): „‚*Arrabonem nos*‘ ‚*spiritus*‘ *dicit a* ‚*deo*‘ *habere* . . . ‚*et abesse a domino, quamdiu in carne sumus, ac propterea debere boni ducere abesse potius a corpore et esse cum domino.*‘ “

10 Tert. (V, 12): „*Atque adeo omnes ait nos oportere manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque quae per corpus admisit sive bonum sive malum*“, so auch Esnik S. 201 (aber „erhalte mit seinem Leibe, was er vorher getan hat“ — sicher unrichtig). Dial. I, 16: *ἕκαστος παρὰ Χριστοῦ κομίζεται εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν* (Rufin: „*Unusquisque a domino accipiet quae egit, sive bona sive mala*“). Vielleicht haben die späteren Marcioniten das „Tribunal“ Christi als unpassend empfunden — *Τὰ διὰ τοῦ σώματος* fehlt auch in L — *ἃ* mit D* G und den lat. Codd., wenn sie auch *ἃ διὰ* als *ἴδια* gelesen haben > *τά* — *ἔπραξεν* mit D* G > *πρὸς ἃ ἔπραξεν.*

17 Tert. (V, 12): „‚*Si qua ergo conditio nova in Christo, vetera transierunt, ecce nova facta sunt omnia.*‘ “ Im Dial. II, 16: *εἴ τις ἐν Χριστῷ* („*si qua in Christo*“ Rufin), *καινὴ κτίσις, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ γέγονε τὰ πάντα καινά.* Die lateinische Fassung bei Tert. ist originell — *τὰ πάντα* mit Dbc KLP und einigen Vätern (und an dieser Stelle) > fehlt (*τὰ πάντα* vor *καινά* in Minuskeln und bei mehreren Vätern).

[VI, 14 f. Dial. III, 4: Wort des Bardesaniten Marinus]. Adv. Marc. III, 8: „*negatam ab apostolo lucis, i. e. veritatis, et fallaciae, i. e. tenebrarum, communionem*“.

VII, 1 Tert. (V, 12): „*si etiam iubet, ut* ‚*mundemus nos ab inquinamento carnis et sanguinis*‘ *substantiam* † *capere regnum dei*“. Der Text hat augenscheinlich eine Lücke; Zahns Ausfüllung durch I Kor. 15, 50 als Teil

παραστῆσαι τῷ Χριστῷ eng mit dem vorigen Zitat; aber alles Übergangene hat gewiß nicht gefehlt; denn aus c. X ist erhalten 18 *οὐχ ὁ ἑαυτὸν συνιστῶν δόκιμός ἐστιν.*

Aus c. XI ist bezeugt (außer v. 2, s. u.) 13 *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι.* 14 *ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.*

Aus c. XII sind bezeugt Teile von 2. 4. 7—9 *παράδεισον... ἄνθρωπον ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ .... καὶ ἤκουσεν ἄρρητα*

---

des Textes Marcions hier ist nicht überzeugend, auch die Kroymanns nicht, s. zu c. 11, 2 — *αἵματος* selbständig und tendenziös > *πνεύματος*.

XI, 2 Tert. (V, 12) — unmittelbar an den vorigen Satz angeschlossen —: „*si et ,virginem sanctam' destinat ecclesiam ,adsignare Christo', utique ut sponsam sponso*" etc. Da VII, 1 und XI, 2 als Parallelsätze geordnet sind und auch sachlich eine Verbindung besteht, so haben Zahn und a. geschlossen, M. habe alles zwischen VII, 1 und XI, 2 Liegende gestrichen. Allein diese Annahme hat die größten Bedenken gegen sich; denn (1) überliefert Adamant. c. X, 18 (s. Dial. II, 2 [Rufin: „... *ille probatus est*" > *ἐστιν δόκιμος* Dial. Graec.] — *δόκιμός ἐστιν* D d r vulg ℵ*. Das Fehlen von *ἐκεῖνος* ist sonst unbezeugt), und wenn ein Zweifel am Marcionitischen Ursprung dieses Zitats möglich ist, so ist (2) zu beachten, daß im Texte Tert.s sich gerade hier eine Lücke findet (s. o.), von der wir nicht wissen, wie groß sie war; es kann ein ganzes Blatt ausgefallen sein. (3) ist die Streichung von 4 ganzen Kapiteln bei M. nicht glaublich (bei Röm. 3, 31 bis 4, 25; 9, 1—33; 10, 5—11, 32; 15. 16 liegt es anders, s. dort), zumal in diesen Kapiteln vieles steht, was ihm besonders zusagen mußte. (4) Tert. hat die zweite größere Hälfte des II Kor. auch sonst sehr kurz behandelt; s. zu c. VI. XI. XII. XIII. (5) Eine Lücke von 73 Versen hätte Tert. als solche sicher angemerkt. Zu beachten ist auch, daß Ephraem (36. Lied gegen die Ketzer c. 7) gegen M. höchstwahrscheinlich II Kor. 8, 9 (*ἐπτώχευσε*) anführt.

XI, 13 Tert. (V, 12): „*Si et, ,pseudapostolos' dicit ,operarios dolosos, transfiguratores sui.'*" Auch von Prophyrius (Nr. 26 meiner Ausgabe) auf die Urapostel bezogen. 14 Tert. (V, 12): „*Si ,Satanas transfiguratur in angelum lucis.'*"

XII. 2 Tert. (V, 12): „*De ,paradiso' suus stilus est ... ,hominem tollere ad caelum' creatoris exemplum est in Helia ... creatoris ,angelum satanae colophizando apostolo suo adplicuisse et ter ab eo obsecratum non concessisse' ... ,ut virtus in infirmitate comprobaretur'*". Adv. Marc. I, 14. 29 spielt Tert. auf v. 9 an. Esnik (Schmid S. 180): „Aber Paulus, sagen sie, wurde in den dritten Himmel entrückt, und er hörte (diese) unaussprechlichen Worte, (welche wir predigen). Aber siehe, Paulus sagt: „Was die Menschen nicht aussprechen dürfen"; s. auch S. 185, wo

ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι... ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ ... τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα... δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.

Aus c. XIII sind bezeugt 1 τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. ἐπὶ στόματος δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. 2 οὐ φείσομαι τοῖς ἡμαρτηκόσιν, 3 ἢ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, 4 καὶ γὰρ εἰ καὶ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ. 10 παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν.

In diesem Brief ist keine größere Auslassung bezeugt. Die großen Lücken, die Tert. in seiner kritischen Behandlung läßt, dürfen nicht als Ausmerzungen M.s in Anspruch genommen werden.

Π ρ ο ς Ῥ ω μ α ι ο υ ς.

Aus c. I u. II: I, 13 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα fehlte. I, 16 οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ καὶ Ἕλληνι, 17 δικαιο-

---

sich noch die Worte finden: ,,Er wurde ins Paradies entrückt", S. 186: ,,Und ich hörte unaussprechliche Worte, welche niemand aussprechen darf."

XIII, 1 Dial. II, 18 (Rufin: ,,*Ecce hoc tertio . . . in ore enim duorum et*"...) — ,,*ecce*" mit ℵᶜ A vielen Minusk. vulg. Damas. Augustin — γάρ Rufin ohne Zeugen — ἤ mit ℵ vulg — obige Stellung von μαρτύρων nur minusc. a^{scr}. Tert. (V, 12): ,,,*In tribus testibus*' *praefiniens* ,*staturum omne verbum*' ".

XIII, 2 Tert. (V, 12): ,,*Quid et* ,*non parsurum se peccatoribus*' *comminatur*". Daß Tert. ,*peccatoribus*' schreibt (> προημαρτηκόσιν) ist vielleicht nicht zu urgieren.

3 Dial. V, 6. ἤ vulg. Orig. und anderen Vätern > ἐπεί.

4 Dial. V, 12 (Rufin ohne das 2. καί) — εἰ mit ℵᶜ ADᵇᶜ L vulg usw. > fehlt — καί secundum mit Orig., Hippol. und wenigen Vätern > fehlt.

10 Tert. (V, 12): ,,*immo et ipsam* ,*durius agendi in praesentia potestatem a domino datam*' *sibi adfirmat*".

I Daß M. die Erwähnung Davids aus Röm. 1, 3 gestrichen hat, sagt Orig., Comm. X § 24 in Joh. — V. 16. 17 Tert. (V, 13): ,,,*non enim me pudet evangelii; virtus enim dei est in salutem omni credenti, Judaeo et Graeco, quia iustitia dei in eo revelatur ex fide in fidem*' ". — Ἰουδαίῳ mit BGg > Ἰουδ. τε πρῶτον. Da Tert. 18 a unmittelbar an 17 a anschließt und wörtlich zitiert, muß καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται gefehlt haben.

σύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. 18 *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,* I, 19—II, 1 waren sehr wahrscheinlich getilgt. II, 2 *οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ κατὰ ἀλήθειάν ἐστιν.* 12 *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται,* 13 *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.* 14 Anspielung: *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν.* 16 *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου Χριστοῦ.* 20 b *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς*

---

18 „*quoniam* [*et*] ‚*iram*‘ *dicit* ‚*revelari de caelo super impietatem et iniustitiam hominum, qui veritatem* ⟨*in*⟩ *iniustitia detineant*‘ “. *ὀργή* mit minusc. 47 > *ὀργὴ θεοῦ* — *ἐπὶ τὴν ἀσέβειαν* unbezeugt > *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν*. — Da Tert. fortfährt (c. II, 2): „*etiam adiciens:* „ ‚*Scimus autem iudicium dei secundum veritatem esse*‘ “, und gleich darauf bemerkt: „*quantas autem foveas in ista vel maxime epistola Marcion fecerit auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit; mihi sufficit, quae proinde eradenda non vidit quasi neglegentias et caecitates eius accipere*“, so war bei ihm II, 2 unmittelbar mit I, 18 verbunden. Allerdings beschwert sich Orig. darüber, daß die Marcioniten „*ne extremo quidem digito*“ die Schwierigkeiten berührt haben, die für ihre Lehre doppelt stark in Röm. 1, 24 ff. liegen, da sie doch eben um solcher Stellen willen (der strafende Gott) das AT verworfen haben (Comm. I, 8 in Rom., T. VI p. 55 f.). Allein man kann daraus nicht auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß M. die Stelle konserviert hat. Orig. mag das vorausgesetzt oder spätere Marcioniten mögen sie wieder rezipiert haben. *'Επὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* (II, 2 b) braucht nicht gefehlt zu haben (gegen Zahn), da es sich gut zu I, 18 fügt.

II, 12. 13 Epiph. p. 118. 175.—13 *τοῦ νόμου* mit KLP, bez. Dc KL > *νόμου.*

14 Tert. (V, 13): S. zu v. 16.

16 Tert. (V, 13): „ ‚*iudicabit deus occulta hominum*‘, *tam eorum qui in lege deliquerunt, quam eorum qui sine lege, quia* ‚*et hi legem ignorant et natura faciunt quae sunt legis*‘ . . . *iudicabit autem quomodo?* ‚*Secundum evangelium*‘, *inquit,* ‚*per Christum*‘ “. Dial. II, 5: *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ.* Zu *κ. τ. εὐαγγ. μου* s. auch Dial. I, 6. Das an beiden Stellen vom Dial. gebotene *μου* muß Tert. übersehen haben; denn M. kann es nicht getilgt haben; dagegen wird *Χριστοῦ* (ohne *'Ιησοῦ*) richtig sein (so M. allein). Auch bei Orig. (Comm. in Joh. V S. 104; die Stelle ist oben zu Gal. 1, 7 abgedruckt) steht *μου* (und *ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ*).

20 b Epiph. p. 118. 176.

ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ. 21 ff Anspielung: ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις. 24 Anspielung: δἰ ὑμᾶς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλασφημεῖται. 25 περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. 26—29 Anspielungen: ἡ ἀκροβυστία... ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος ... ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος ... περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι.

Aus c. III u. IV nur Anspielungen auf III, 12 (im gefälschten Laod.-Brief v. 5): ποιῶν χρηστότητα, III, 19: πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος und III, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, ferner III, 21, welches sofort mit V, 1 verbunden war; es fehlten also III, 31—IV, 25; der Text lautete: Τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως τοῦ Χριστοῦ· V, 1 δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, οὐκ ἐκ νόμου, εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν.

---

21 ff. Tert. (V, 13): „*Vehitur in transgressores legis, docentes ‚non furari et furantes.‘*“

24 Tert. (V, 13): „*ut ingesserit propheticam increpationem: ‚Propter vos nomen dei blasphematur‘*“.

25 Epiph. p. 118. 176 wörtlich; die ersten 7 Worte ebenso Dial. II, 20. Orig., Comm. in Rom. z. d. St.: „*Marcion sane cui per allegoriam nihil placet intelligi, quomodo exponat quod dicit apostolus circumcisionem prodesse, omnino non inveniet.*“

26—29 Tert. (V, 13): „*Praefert et ‚circumcisionem cordis‘ praeputiationi ... ‚circumcisio cordis‘, non carnis, ‚spiritu non littera‘ ... eius erit spiritus circumcidens cor, cuius et littera metens carnem, eius et ‚Iudaeus, qui in occulto‘, cuius et ‚Iudaeus in aperto.‘*“

III, 19 Tert. (V, 13): „*Lex totum mundum deduxerat in reatum et omne os obstruxerat.*“ Es ist nicht statthaft (gegen Zahn), diese Anspielung auszuschließen. Für III, 20 darf man sich auf Orig., Comm. III, 6 in Rom., T. VI p. 195 berufen, der gegen M. bemerkt, es stünde Röm. 3, 20 nicht: „*ex lege agnitio peccati*“, sondern „*per legem*“.

III, 21. 22 u. V, 1 der wahre Sachverhalt bei Tert. (V, 13) ist bisher noch nicht durchschaut worden. Er schreibt: „*‚Tunc lex, nunc iustitia dei per fidem Christi‘*“. Daß auch „*tunc lex*“ zum Text gehört, zeigt Tert., da er fortfährt: „*Quae est ista dictinctio? servivit deus tuus dispositioni creatoris ‚dans ei tempus et legi eius? an eius ‚tunc‘ cuius et ‚nunc‘? eius ‚lex‘, cuius et ‚fides Christi‘? distinctio dispositionum est, non deorum; ‚monet iustificatos ex fide Christi, non ex lege‘* (man sieht, wie eng der Zusammenhang ist und aus III, 21 (χωρὶς νόμου) ist οὐκ ἐκ νόμου in V, 1 aufgenommen und Χριστοῦ zu πίστεως gefügt) *‚pacem ad deum habere.‘*“ — III, 21 τότε νόμος ist Einschub M.s, ebenso gehört die Verschmelzung von III, 21 u. 22 ihm an — πίστεως Χριστοῦ mit B > πιστ. Ἰ. Χρ. — V, 1

Aus c. V ist weiter bezeugt 6 *ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.* 8. *συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτὴν ἀγάπην ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς ὅτι ⟨ἔτι⟩ ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε,* 9 *πολλῷ μᾶλλον, δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς δι' αὐτοῦ.* 20 *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα .... ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις,* 21 *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμρτία εἰς τὸν θάνατον, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ ἐν δικαιοσύνῃ εἰς ζωὴν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Aus c. VI ist bezeugt: 1 f. *μὴ γένοιτο,* 3 *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθητε εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθητε.* 4. 5. s. unten. 9 *ὁ δὲ Χριστὸς ἀναστὰς οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει·* 10 *ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.* 14 a *ἁμαρτία ἐν ἡμῖν οὐκέτι κυριεύσει.* 19 *ὥσπερ γὰρ παρε-*

(πίστεως) τοῦ Χριστοῦ selbständig — *ἔχωμεν* mit der Mehrzahl und den Lateinern > *ἔχομεν,* also bot schon M. jene sinnlose Lesart.

V, 6 Epiph. p. 118. 177 wörtlich.

8. 9 Dial. V, 12 (Rufin: „*deus caritatem*", „*ab ira per ipsum*") — *ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς* mit DGL d g Orig. Augustin > *εἰς ἡμᾶς ὁ θεός* — 9 *πολλῷ* mit D*d g Iren., Orig., Ambrosiaster > *πολλῷ οὖν* — *δι' αὐτοῦ* fehlt im Dial. im Griechischen; die Stellung nach *ἀπὸ τῆς ὀργῆς* ist sonst nicht bezeugt.

20 Tert. (V, 13): „‚*Lex autem*', *inquit,* ‚*subintroivit, ut abundaret delictum*' *quare?* ‚*ut superabundaret*', *inquit,* ‚*gratia*'. Daraufhin wage ich nicht, mit Zahn als sicher anzunehmen, M. habe *ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις* geschrieben. Die Worte *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία* überging Tert., also mußte er die Konstruktion verändern. Daß diese Stelle bei M. stand, bezeugt auch Orig. (Comm. V, 6 in Rom., T. VI p. 368 f.). Er schreibt: „*Si quidem, antequam lex per Mosen daretur, nemo peccasset, volentes accusare legem ex his apostoli verbis Marcion et caeteri haeretici occasionem capere viderentur tamquam haec fuerit causa datae legis, ut peccatum, quod ante legem non fuerat, abundaret.*"

21 Tert. (V, 13): „‚*Ut quemadmodum regnaverat peccatum in mortem, ita et gratia regnaret in iustitia in vitam per Iesum Christum*'." — *εἰς τ. θάνατον* (> das allg. bezeugte *ἐν τῷ θανάτῳ*) ist nicht sicher — *ἐν δικαιοσύνῃ* sonst unbezeugt > *διὰ δικαιοσύνης* (auch nicht sicher) — *αἰώνιον,* welches hier nach *ζωήν* fehlt, ist sonst durchweg bezeugt.

VI, 1 f. Das „absit" (Tert. I, 27) kann nur aus dieser Stelle stammen; also haben v. 1 u. 2 im Text gestanden.

3. 9. 10. 14 a. 19. 20. Alle diese Zitate stammen aus den Dialogen (V, 12; V, 11 [v. 9]; V, 12 [v. 9. 10]; I, 27 [v. 14 a]; III, 7; I, 27). Sie sind an sich nicht sicher marcionitisch; aber einige Lesarten legen diesen Ursprung nahe. — 3 *ἐβαπτίσθητε* singulär; da aber Rufin mit allen Zeugen

στήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δουλεύειν τῇ ἀδικίᾳ καὶ τῇ ἀκαρθασίᾳ εἰς ἀνομίαν, οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ. 20 ὅτε δὲ ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.

Aus c. VII ist bezeugt 4 ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.... τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι. 5 ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν ἡμῖν. 7 τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἁμαρτίαν οὐ γιγνώσκω εἰ μὴ διὰ νόμου. 8 Anspielung (kombiniert mit 11): ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξεπάτησεν.

ἐβαπτίσθημεν liest, so ist jene LA nicht sicher — Χριστόν mit B Minuskeln Orig. > Χρ. Ἰησοῦν — 9 zweimal zitiert, beidemal ὁ δὲ Χριστὸς ἀναστάς (so auch Rufin: „*surgens a mortuis*" bez. „*resurrexit a mortuis*") > εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, selbständig; jene LA ist marcionitisch, s. z. Gal. 1, 1 — 14 a (nur Rufin) ἐν ἡμῖν ohne Zeugen > ὑμῶν — οὐκέτι mit ℵ*KOrig. > οὐ — 19 (γάρ durch Rufin bezeugt — „*servire*" beide Male Rufin > δοῦλα des griech. Texts — „*ita nunc*" Rufin > οὕτω des griech. Texts — ὑμῶν secundum fehlt im griech. Text — „*in iustitia*" Rufin > τῇ δικαιοσύνῃ griechischer Text): δουλεύειν mit Gdg vulg Orig., Ambrosiaster > δοῦλα — τῇ ἀδικίᾳ καὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ sonst unbezeugt > τῇ ἀκαρθ. κ. τ. ἀνομίᾳ — τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ sonst unbezeugt > δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ. Jene LA ist marcionitisch; nicht „der Gerechtigkeit" soll man sich in den Dienst stellen, sondern Gott — 20 δέ (fehlt im Griech.), sonst unbezeugt > γάρ — ἦτε δοῦλοι mit L > δοῦλοι ἦτε. — Der armenisch erhaltene antimarcionitische Syrer (s. über ihn in Beilage VI) zitiert v. 5 als in M.s Apostolos stehend, aber in bezug auf den Wortlaut des Textes („Denn wenn wir Zusammengepflanzte für den Tod unsres Herrn geworden sind, so gleicherweise auch für seine Auferstehung"), hat man, außer für σύμφυτοι, keine Sicherheit. Aus Hieron., c. Joh. Hierosol. 36 folgt, daß v. 4 bei M. erhalten war.

VII, 4 Tert. (V, 13): „‚*Mortuos nos' inquit ‚legi* ⟨*per corpus ‚Christi'*⟩; *ergo corpus Christi est ... eius nominat corpus, quem subicit ex mortuis resurrexisse*" (Kroymanns Einschiebung ist notwendig).

5 Dial. V, 22. Da das Zitat mit einem Zitat aus Röm. 8, 9 verbunden ist, bietet hier der Dial. die 2. Person für die 1.; ich habe das korrigiert. Rufin richtig διὰ τοῦ νόμου, der griech. Text fehlerhaft διὰ τῆς σαρκός — ἐν ἡμῖν sonst unbezeugt > ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν.

7 Tert. (V, 13): „‚*Quid ergo dicemus, quia lex peccatum? absit ... sed ego delictum non scio nisi per legem*'." — ἀλλ' ἐγώ sonst unbezeugt > ἀλλά — ὅτι mit einigen Minuskeln > fehlt — γιγνώσκω sonst unbezeugt > ἔγνω.

8 (11) Tert. (V, 13): „*Non ergo lex seduxit, sed peccatum per praecepti occasionem*".

12 ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. 13 ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον. 14 a ὁ νόμος πνευματικός. 18 bezeugt. 23 Anspielung: (ἕτερον) νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου. 24 ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; 25 b ἄρα γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

Aus c. VIII ist bezeugt 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. 3 Anspielung: (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν) πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν ⟨τοῖς⟩ μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα· 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα περιπατοῦντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος· 6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς ⟨θάνατος⟩, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ

---

12 Epiph. p. 118. 177. Dial. II, 20 wörtlich. Tert. (V, 13): „Lex *sancta et praeceptum eius iustum et bonum*" (die Abkürzungen von ἅγιος und αὐτός sind vom Übersetzer wahrscheinlich verwechselt).

13 Dial. II, 20 wörtlich.

14 Tert. (V, 13): „‚*spiritalem*' *confirmat* ‚*legem*'" — 18 Daß die Marcioniten diesen Spruch, daß im Fleische nichts Gutes wohnt, für ihre Lehre verwendet haben, sagt Clemens, Strom. III, 11, 76.

23 Tert. (V, 14): „‚*legem peccati habitantem in membris suis et adversantem legi sensus*'."

24 Dial. V, 21 wörtlich. Die Bezeichnung M.'s für seine Glaubensgenossen ‚συνταλαίπωροι' stammt wohl aus dieser Stelle.

25 b Dial. V, 27 wörtlich; ἄρα γάρ fehlt bei Rufin; sonst unbezeugt > ἄρα οὖν — τῷ μὲν νοΐ mit der Mehrzahl > τῷ νοΐ א*G d f e g Orig. Ambrosiaster — τοῦ θεοῦ sonst unbezeugt > θεοῦ..

VIII, 1. 2 Dial. V, 27 — ἡμᾶς mit cop aeth ar² > με (σε).

3 Tert. (V, 14): „*Hunc si pater misit ‚in similitudinem carnis peccati*'" (gleich darauf noch einmal). „*pater*" sonst unbezeugt > ὁ θεός, aber Tert. referiert hier nur; ich wage daher nicht ὁ πατήρ aufzunehmen.

4 a Epiph. p. 118. 177. 4—6 Dial. V, 22 — 5 περιπατοῦντες sonst unbezeugt > ὄντες — 6 Der Text bietet nach σαρκός die Worte ἔχθρα εἰς θεόν für θάνατος sie stammen aus dem nächsten Vers; wohl nur durch ein Versehen sind sie vorweggenommen. Esnik zitiert v. 5 u. 9 (ob aus M.'s Text ?).

9 Dial. V, 22 (zweimal; das zweite Mal νῦν für ὑμεῖς, sonst unbezeugt, aber beizubehalten, vgl. τότε in 3, 21). Tert. (V, 14): „. . . . *nolit esse nos in carne, cum simus in carne.*"

εἰρήνη. 9 νῦν δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι. 10 τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. 11 ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν, ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. 19—22 gestrichen. (36 ἕνεκά σου θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν). Große Lücke, sehr wahrscheinlich das ganze IX. Kapitel umfassend.

Aus c. X ist bezeugt (nach einer Anspielung auf 1 Ἰσραήλ) 2 μαρτυρῶ αὐτοῖς ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, 3 θεὸν γὰρ ἀγνοοῦντες καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην στῆσαι ζητοῦντες, οὐχ ὑπετάγησαν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ. 4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. In bezug auf diesen Spruch hat M. den Apostel XI, 33 ausrufen lassen; es fehlte also alles Dazwischenliegende.

---

10 Tert. (V, 14): „*,corpus quidem mortuum propter delictum, spiritus autem vita propter iustitiam'.*"

11 Tert. (V, 14): „*,qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra'.*" — ἐκ νεκρῶν nach Χριστόν mit ℵcBDGK vulg. Orig. Iren. > ἐκ νεκρῶν nach ἐγείρας — (τὸν) Χριστὸν mit ℵcDcGLP- Valentin und Vätern > Χριστὸν Ἰησοῦν.

19—22 gestrichen; denn Orig. schreibt Hom. I, 7 in Ezech., T. XIV, p. 20 f.: „*Nam ,exspectatio creaturae revelationem filiorum dei exspectat'. et licet nolint ii, qui scripturas apostolicas interpolaverunt, iustiusmodi sermones inesse libris eorum, quibus possit creator Christus approbari, exspectat tamen omnis creatura*" etc.

36 Dial. I, 21. Es ist nicht sicher, daß diese Worte aus M.s Bibel geschöpft sind.

Kein Zitat aus c. 9 bei Tert., Epiph., Adamant.; Tert. (V, 14) aber schreibt hier: „*Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed adprehendo* (X, 1—4) *,testimonium perhibentem' apostolum Israeli, ,quod zelum dei habeant', sui utique, ,non tamen per scientiam'; ,deum' enim ,inquit, ,ignorantes et suam iustitiam sistere quaerentes non subiecerunt se iustitiae dei; finis etenim legis Christus in iustitiam omni credenti'.*" — Nicht nur die Wortstellung ist X, 3 abweichend von der überlieferten, sondern auch singulär ist θεόν (so auch im folgenden „*inscitia erga deum, ignorantia erga deum*") > τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην — 4 auch Epiph. p. 118. 178. Das „*Israeli*" Tert.s zeigt, daß M. v. 1 ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ mit KL und antioch. Vätern > ὑπὲρ αὐτῶν gelesen hat.

Keine Zitate aus X, 5—XI, 32 bei Adamant. u. Epiph. Der Spruch XI, 33 paßte im Sinne M.s trefflich zu X, 4, was Tert. freilich nicht einzusehen vermag und sich wundert. Den ausgelassenen Abschnitt hat M. aus dogmatischen Gründen tilgen müssen.

XI, 33 Tert. (V, 14): „*Atquin exclamat: ,O profundum divitiarum et sapientiae dei, et investigabiles* (nicht zu korrigieren!) *viae eius'! unde ista* (Mss. *,irae'*) *eruptio? ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revol-*

Aus c. XI: 33 *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας θεοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ,* 34 *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;*

Aus c. XII 9 *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν καὶ κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ,* 10 *τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι,* 12 *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες,* 14 *εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε,* 16 *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι, μὴ γίνεσθε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι,* 17 *κακὸν ἀντὶ κακοῦ μηδενὶ ἀποδιδόντες,* 19 *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες· ἐμοὶ γὰρ ἐκδίκησις κἀγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος,* 18 *εἰρηνεύοντες μετὰ πάντων (ἀνθρώπων).*

Aus c. XIII ist bezeugt 8 b *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν πλησίον νόμον πεπλήρωκε.* 9 *τὸ γὰρ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις καὶ εἴ τις*

---

verat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. haec si Marcion de industria erasit, quid apostolus eius exclamat, nullas intuens divitias dei, tam pauperi et egeni'." Gleich darauf noch einmal: „,*O profundum divitiarum et sapientiae dei*'." Dann: XI, 34 f.: „,*quis enim cognovit sensum domini aut quis consiliarius* ⟨*eius*⟩ *fuit? quis porrexit ei et retribuetur illi*'." Hierauf: „*qui tanta de scripturis ademisti, quid ista* (XI, 34. 35) *servasti, quasi non et haec creatoris*'?" (weil aus Jesajas) — 33 die Worte *καὶ γνώσεως* und *ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ* sind absichtlich getilgt — 35 *ἢ τίς* ist die sonst bezeugte Lesart. Adv. Marc. II, 2 zitiert Tert. Röm. 11, 33 f. nach dem katholischen Text.

XII, 9. 10. 12 14. 16. 17. 18. 19 Tert. (V, 14): „,*Odio*', *inquit*, ,*habentes malum et bono adhaerentes*' " 10 „,*amore fraternitatis invicem adfectuosi*' " 12 „,*spe gaudentes*', *pressuram sustinentes*, " 14 „,*benedicte et nolite maledicere*' " (dies auch in einer Antithese M.s bei Orig., hom. XV, 3 in Num. 23, 8, T. X p. 174) 16 „,*non altum sapientes, sed humilibus adsectantes; ne sitis apud vos sapientes*' " 17 „,*malum pro malo nemini retribueritis*' " 19 „,*nec vosmet ipsos ulciscentes; mihi enim vindictam et ego vindicabo, dicit dominus*' " 18 „,*pacem cum omnibus* (ob auch *hominibus?*) *habetote*'." M. hat also v. 18 und 19 umgestellt, was logisch ist und sicher *γέγραπται* (v. 19), wahrscheinlich *ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ* ausgelassen (tendenziös). Über die anderen Auslassungen läßt sich nicht urteilen. Die etwas verschiedene Wortstellung und ein paar Kleinigkeiten mögen auf Rechnung Tert.s kommen, der die Abschrift des Textes mehrmals unterbricht. — 19 *κἀγώ* mit Cypr., Ambrosiaster (Tert. selbst adv. Marc. IV, 16) > *ἐγώ*.

XIII, 8 b Epiph. p. 118. 178.

XIII, 9, 10 Dial. II, 17 (Rufin läßt *ἐν* aus). Die Wortstellung *οὐ φον., οὐ μοιχ.* ist sonst unbezeugt und nach dem Dekalog gemacht; *οὐκ ἐπιθυμήσεις* fehlt mit Clem. Alex. und Orig. — *ἐν τούτῳ τ. λόγῳ* mit ALP d

ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· 10 *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.*

Aus XIV eine Anspielung zu 10 *τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ*, 21 *καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει.* 23 *πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.* Damit hat der Brief nach Marcion geschlossen; es folgte der Gruß: *Ἡ χάρις μετὰ πάντων ἁγίων.*

---

vulg Clem. Alex. > *ἐν τ. λόγῳ τούτῳ*. Tert. (V, 14): „*Merito itaque totam creatoris disciplinam principali praecepto eius conclusit: ‚Diliges proximum tamquam te. hoc legis supplementum*'."

XIV, 2 durch Esnik S. 198 bezeugt (aber ob aus M.s Text?). Vers 10 Tert. (V, 14): „*Bene autem quod in clausula tribunal Christi comminatur*" (*Christi* mit ℵcCLPPolykarp usw. > *τοῦ θεοῦ* mit der großen Mehrzahl und DG d g). Also hat nach Tert. nur noch weniges in dem Briefe gestanden. Dies bezeugt aber auch Origenes ausdrücklich (Comm. in Rom. nach Anführung von 16, 25 ff.): „*Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistula penitus abstulit, et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum et: ‚Omne autem quod non ex fide, peccatum est', usque ad finem cuncta dissecuit. in aliis vero exemplaribus, i. e. in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput* (Röm. 16, 25—27) *diverse positum invenimus*" *usw.* Also schloß der Brief mit 14, 23. Der Versuch Zahns, die Worte des Origenes anders zu deuten (er will u. a. „*dissecuit*" als „zerschneiden" verstehen, als könne es nicht gut lateinisch „abschneiden" bedeuten), sind gescheitert. Der Schluß ist auch keine Geschmacklosigkeit („die man Marcion nicht zutrauen kann"; so Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons II S. 521), wenn eine kurze Grußformel folgte. Eine solche wird m. E. durch die Worte des Orig. nicht ausgeschlossen, und wirklich hat de Bruyne („*La finale Marcionite de la lettre aux Rom. retrouvée*", Rev. Bénéd. 1911 p. 133 ff., vgl. l. c. 1921 Oktob.) wahrscheinlich gemacht, daß aus einer fragmentarisch erhaltenen Handschrift von Monza sich der Marcionitische Schluß des Briefs noch ermitteln läßt: „*Gratia cum omnibus sanctis*" (in der Handschrift ist „*bus*" erhalten). Da dieser Gruß an alle Christen geht, so kann man mit Recht mit de Bruyne fragen, ob die Unterdrückung der Adresse „Rom" in 1, 7. 15 in einigen Mss. nicht letztlich auf M. (oder schon auf eine Rezension vor M.?) zurückgeht. Zur Textgeschichte von Röm. 15.16 s. Corssen (Ztschr. f. NTliche Wissensch. X S. 1 ff. 97 ff.); er hat u. a. wahrscheinlich gemacht, daß auch in dem altlateinischen Texte, wie er durch DG repräsentiert ist, diese Capp. ursprünglich gefehlt haben. C. 16, 25—27 hat M. nicht gelesen (auch Iren., Tert., Cypr. bezeugen sie nicht). Näheres s. unten. Die Verse sind unecht, aber sehr alt und Marcionitisch.

Aus diesem Briefe hatte M. nachweisbar 1, 17 b; 1, 19—2, 1; 3, 31—4, 25; 9, 1—33 (sehr wahrscheinlich); 10, 5—11, 32; 15 u. 16 gestrichen bez. nicht geboten, also rund sechs Kapitel.

Π ρ ο ς Θ ε σ σ α λ ο ν ι κ ε ι ς Α.

Aus c. II ist bezeugt: 14. ὅτι καὶ ὑμεῖς ταὐτὰ ἐπάθετε ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὰ καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, 15 a τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων (Ἰησοῦν) καὶ τοὺς ἰδίους προφήτας.

Aus c. IV ist bezeugt 3 τοῦτο ... θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, 4 εἰδέναι ἕνα ἕκαστον τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν τιμῇ, 5 Anspielung: μὴ ἐν ἐπιθυμίᾳ καθά-

---

Ich habe das in den Sitzungsber. der Preuß. Akademie 1919 S. 572 ff. dargetan, s. auch Lietzmann, Römerbrief 2. Aufl. S. 124 f. Näheres s. unten. Zahn (a. a. O. S. 428 ff.) nimmt an, daß sich auch noch später Marcioniten auf diese Verse berufen haben, und begründet das mit der Ausführung des Origenes (nach Hieron.) zu Eph. 3, 5, die sich gegen Häretiker richtet, welche diese Stelle für sich verwerteten; allein daß diese Häretiker Marcioniten waren, ist mindestens nicht sicher. — C. 14, 21 bezeugt Esnik (Schmid S. 197): „Aber sie sagen, daß der Apostel sagt: ‚Besser ist es, nicht Fleisch zu essen und nicht Wein zu trinken und nicht etwas (zu tun), woran mein Bruder Ärgernis nimmt'." Ein anderer Text als der überlieferte ist nicht anzunehmen; doch ist es unsicher, ob hier M.s Text vorliegt.

Epiph. p. 178: Τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ⟨α'⟩, πέμπτης ἐπιστολῆς — οὕτω γὰρ κεῖται ἐν τῷ Μαρκίωνι — ὀγδόης δὲ οὔσης παρὰ τῷ ἀποστόλῳ, τὰ πάντα τοῦ Μαρκίωνος διαστραμμένως ἀπ' αὐτῆς ἔχοντος οὐδὲν ἐξ αὐτῆς παρεθέμεθα, und Τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέρας, ἕκτης [δὲ] κειμένης παρὰ τῷ Μαρκίωνι, ἐνάτης δὲ οὔσης παρὰ τῷ ἀποστόλῳ, ὁμοίως διαστραφείσης ὑπ' αὐτοῦ Μαρκίωνος, πάλιν οὐδὲν ἐξεθέμεθα. Epiphanius hatte sich, als er vor Jahren die Auszüge aus den Paulusbriefen machte, nichts aus diesen Briefen angemerkt und deutete dies, den Tatbestand vergessend, nun so, als seien die Briefe hoffnungslos verfälscht und verkehrt.

II, 14. 15 Dial. V, 12 (aber Rufin bietet den Text nur bis ἀποκτεινάντων; auch hat nur er καὶ ὑμεῖς). Tert. (V, 15): „‚*Occiderant Iudaei prophetas suos*'; sodann „*qui et dominum interfecerunt*', *dicendo* ‚*et prophetas suos*', *licet* ‚*suos*' *adiectio sit haeretici*." Nach Tert. lautete der Text καὶ τοὺς ἰδίους προφήτας (mit D^bc^KL und einigen Vätern) > τ. προφ. — 15 τὸν κύριον mit Minuskeln, Orig., Chrysost. > τ. κυρ. Ἰησοῦν. Sicher ist es nicht, daß Dial. V, 12 sein Zitat aus M.s Bibel genommen hat.

IV, 3—5 Tert. (V, 15): „*Quam autem* ‚*sanctitatem nostram voluntatem dei*' *dicat, ex contrariis quae prohibet, agnoscere est*: ‚*abstinere*' *enim, in*-

περ τὰ ἔθνη. 15 Anspielung: *οἱ παραλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* (oder *τοῦ Χριστοῦ*). 16 b *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτοι.* 17 Stücke: *οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα.* Wahrscheinlich sind die Verse 16. 17 noch umfassender bezeugt; s. darüber unten.

Aus c. V ist bezeugt 19 *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*, 20 *προφητείας*

---

quit, ‚a stupro, scire unumquemque vas suum in honore tractare .... non in libidine, qua gentes' — 4 *ἕνα ἕκαστον* mit B³DᵇChrysost. > *ἕκαστον* — Durchweg ist sonst *ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ* bezeugt (Tert. läßt aber auch wenige Zeilen später *ἐν ἁγιασμῷ* aus: „*quae vas nostrum in honore matrimonii tractet*"). Das Wort *ἁγιασμός* war ihm wohl in diesem Falle zu kostbar.

IV, 15—17 Tert. (V, 15): „*Ait eos ‚qui remaneant in adventum Christi cum eis, qui mortui in Christo primi resurgent'* (cf. V, 20: „*‚in adventu domini ... qui primi resurgent'* "), *‚quod in nubibus auferentur in aërem obviam domino'* " (V, 20: „*‚cum illis', dicit, ‚simul rapiemur in nubibus obviam domino'* ") — „*in adventum Christi*" (bez. „*domini*") ist aus v. 15 herübergenommen — *πρῶτοι* mit D*G itala vulg. > *πρῶτον* — aus dem dramatischen Vers 16 a bringt Tert. nichts. Dagegen bietet Dial. I, 25 die Verse 16. 17 vollständig: *ἐν κελεύσματι θεοῦ, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι καταβήσεται κύριος ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται πρῶτοι*, 17 *ἔπειτα καὶ ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ* (Rufin: „*In iussu dei, in voce archangeli, in novissima tuba descendet de coelis, et mortui resurgunt* (*resurgent*) *primi,* 17 *deinde nos qui vivimus, qui reliqui sumus in adventu eius, simul cum ipsis rapiemur in nubibus obviam Christo in aëra*"). Im griech. Text ist *κύριος* zugesetzt und *οἱ ζῶντες* aus Versehen ausgefallen; *οὐρανῶν* ist > das sonst durchweg bezeugte *οὐρανοῦ* beizubehalten, ebenso das sonst unbezeugte *καὶ* vor *ἡμεῖς* und am Schluß *Χριστοῦ* > *αὐτοῦ*. Es ist nicht absolut sicher, daß dieses Zitat aus M.s Bibel stammt; aber da es mit dem Text Tert.s sowohl *πρῶτοι* als auch die Herübernahme von *εἰς τὴν παρουσίαν* aus v. 15 in v. 17 gemeinsam hat, so ist der Marcionitische Ursprung sehr wahrscheinlich. Dazu kommen eigentümliche Lesarten: *θεοῦ* ist von *σάλπιγγι* zu *κελεύσματι* gezogen (das scheint nicht unabsichtlich zu sein), *ἐσχάτῃ* ist hinzugesetzt, *ἐν Χριστῷ* nach *οἱ νεκροί* fehlt (auch das wird nicht unabsichtlich sein; M. dachte an die allgemeine Auferstehung), ferner *ἐγερθήσονται* mit wenigen Vätern > *ἀναστήσονται*, sodann *καὶ ἡμεῖς*, und endlich *τοῦ Χριστοῦ* (*τῷ Χριστῷ*) am Schluß mit D G d g vulg, Orig. > *τ. κυρίου* (*τ. κυρίῳ*).

V, 19. 20 Tert. (V, 15): „*Quem ‚spiritum' prohibet ‚extingui', et quas ‚prophetias' vetat ‚nihil haberi'?*' ".

μὴ ἐξουθενεῖτε. 23 *τὸ πνεῦμα ὑμῶν καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ τηρηθείη.* 26 *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν φιλήματι ἁγίῳ.*

In diesem Brief sind größere Streichungen nicht nachweisbar.

Πρὸς Θεσσαλονικεῖς Β.

Aus c. I ist bezeugt aus 6—9 *εἴπερ δίκαιον παρὰ κυρίῳ ἀποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν,* 7 *καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν (μεθ' ἡμῶν) ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ,* 8 *ἐρχομένου εἰς ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ,* 9 *οἵτινες δίκην τίσουσιν ὀλέθριον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.*

---

23 Tert. (V, 15): „*Quomodo apostolus omnes in nobis substantias certis nominibus distinxit, et omnes in uno voto constituit salutis, optans, ut ,spiritus noster et corpus et anima sine querela in adventu domini et salutificatoris nostri Christi conserventur?*' " — *ὁλόκληρον* tendenziös getilgt — *καὶ σωτῆρος* ist sonst unbezeugter Zusatz. — *Χριστοῦ* allein > *Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

26 So der gefälschte Laod.-Brief 17; aber der Vers ist dort nicht sicher ursprünglich.

I, 6—9 Tert. (V, 16): „*Dominum et hic retributorem utriusque meriti dicimus circumferri ab apostolo, . . . ,apud quem iustum sit adflictatoribus nostris rependi adflictationem et nobis, qui adflictemur, requietem in revelatione domini Iesu venientis a caelo cum angelis virtutis suae et in flamma ignis'. sed flammam et ignem delendo haereticus extinxit. lucet tamen vanitas liturae, cum enim ,ad ultionem' venturam scribat apostolus ,dominum exigendam de eis, qui deum ignorent et qui non obaudiant evangelio', ,quos' ait ,poenam luituros exitialem aeternam a facie domini et a gloria valentiae eius*' " (die letzten 8 Worte gleich darauf noch einmal). Zu 6. 7: Dial. II, 5: *εἴπερ, φησί, δίκαιον παρὰ κυρίου ἀποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν, καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν* (Ruf: „ *,apud deum*' " und so ist zu lesen). In der Wiederholung II, 6 derselbe Satz, aber *παρὰ θεῷ δίκαιον ἀνταποδοῦναι.* Obwohl die erste Fassung dem Adamant., die zweite dem Marcioniten in den Mund gelegt ist, entfernt sich jene durch *παρὰ κυρίου* und *ἀποδοῦναι* vom üblichen Text. Dem Redaktor scheint hier ein Versehen passiert zu sein; auch Tert. hat *κύριος,* nicht *θεός,* gelesen. Die Lesart ist sonst unbezeugt, ebenso *ἀποδοῦναι* — 7 *μεθ' ἡμῶν* fehlt bei allen drei Zeugen, aber konnte nicht wohl von ihnen aufgenommen werden. — 8 *ἐρχομένου εἰς* sonst unbezeugt > *διδόντος.* Die Auslassung der Feuerflamme und die Ersetzung des *διδόντος* durch *ἐρχομένου* sind tendenziös. — *εὐαγγελίῳ*: ob *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* wirklich gefehlt hat? — 9 *ὀλέθριον* mit A, ein paar Minuskeln und wenigen Vätern, wahrscheinlich auch die Iren. und andere lat. Zeugen > *ὄλεθρον.*

Aus c. II ist bezeugt 3 *ἐὰν μὴ .... ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, 4 *ὁ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν καὶ πᾶν σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι (θεὸν ἑαυτὸν ἐπαγγελλόμενον?)*. 9 *(οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν) τοῦ Σατανᾶ.... ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*. 10 *ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σώζεσθαι αὐτούς*, 11 *καὶ διὰ τοῦτο ἔσται αὐτοῖς εἰς ἐνέργειαν πλάνης*, 12 *ἵνα κριθᾶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ*.

Aus c. III ist bezeugt 10 *(τοῦτο) παραγγέλλομεν (ὑμῖν ὅτι εἴ τις οὐ θέλει), ,ἐργάζεσθαι' (μηδὲ) ,ἐσθιέτω.'* — Auch in diesem Brief sind größere Streichungen nicht nachweisbar.

Π ρ ο ς Λ α ο δ ι κ ε α ς.

Aus c. I ist bezeugt aus 6 *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ υἱῷ αὐτοῦ*, 7 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*. 9

II, 3. 4 Tert. (V, 16): „*Quis autem est ,homo delicti, filius perditionis', quem ,revelari' prius oportet ante domini adventum, ,extollens se super omne quod deus dicitur et omnem religionem, consessurus in templo dei et deum se iactaturus ?'* " — 4 *καὶ πᾶν* unsicher (sonst unbezeugt) — Die letzten Worte sind schwerlich eine Übersetzung von *ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός*, die ja auch mißverstanden werden konnten; vielleicht *θεὸν ἑαυτὸν ἐπαγγελλόμενον*. Ob *ὁ ἀντικείμενος* durch Zufall ausgefallen ist ?

9 Tert. (V, 16): „*quaero cur veniat ,in omni virtute et signis et ostentis mendacii'* ". Daß der Satan nicht von M. ausgemerzt war, folgt aus den Worten: „*quale est, ut illi ,Satanas' sit necessarius*", wenige Zeilen später.

10—12 Tert. (V, 16): „*,Propterea', inquit, ,quod dilectionem veritatis non susceperint, ut salvi essent, et propter hoc erit eis ⟨in⟩ instinctum fallaciae, ut iudicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati'.*" 11 M. wollte nicht schreiben *πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει* und veränderte den Text deshalb („*in instinctum*" mit Recht Kroymann; doch wäre *instinctum* vulgär = *instinctus* auch möglich).

III, 10 Tert. (V, 16): „*,Iubere operari eum qui velit manducare.'* " Die positive Fassung gehört wohl Tert. an.

Laod. Tert. (V, 17): „*Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos; sed Marcion et titulum aliquando interpolare gestit, quasi et in isto diligentissimus explorator. nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.*" V, 11: „*Praetereo hic de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos.*" Epiphanius c. 9 p. 105 (in der Aufzählung der Briefe: *ἑβδόμη πρὸς Ἐφεσίους ... ἔχει δὲ καὶ τῆς*

κατὰ τὴν εὐδοκίαν, ἣν προέθετο ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ θελήματος αὐτοῦ 10
εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ
πάντα εἰς τὸν Χριστόν, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, 12
εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης, τοὺς προηλπικότας εἰς τὸν Χριστόν,
13 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον, ἐν
ᾧ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ.

πρὸς Λαοδικέας λεγομένης μέρη(!). p. 182: προσέθετο δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ 'Αποστολικῷ καλουμένῳ καὶ τῆς καλουμένης πρὸς Λαοδικέας. Es folgt aber Ephes. 4, 4 als Vers aus dem Laodicenerbrief; daß er wie dort lautet, bemerkt Epiph. selbst. Dazu p. 183: ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλης περισσῆς πρὸς ἐπὶ τούτοις ⟨ἐλέγχεται τῆς⟩ ἐκτὸς τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου· οὐ γὰρ ἔδοξε τῷ ἐλεεινοτάτῳ Μαρκίωνι ἀπὸ τῆς πρὸς 'Εφεσίους ταύτην τὴν μαρτυρίαν λέγειν, ἀλλὰ τῆς πρὸς Λαοδικέας, τῆς μὴ οὔσης ἐν τῷ 'Αποστόλῳ. Im Dial. II, 18. 19 wird der Brief an die Epheser unter diesem Namen zitiert. In einem Cod. Casin. (Bibl. Casinensis I, 2 S. 290) liest man: „*Sciendum sane, quia haec epistola, quam nos ad Ephesios scriptam habemus, haeretici et maxime Marcionistae ad Laudicenses attitulant*".

I, 6. 7 Dial. V, 12 — υἱῷ αὐτοῦ mit D*G d g vulg, lat. Väter > fehlt; Orig.: ἠγαπημένος ἁπλῶς λέγεται ὁ σωτήρ, Hieron.: „*Nec putandum, quod in Latinis codicibus habetur scriptum esse ‚in dilecto filio suo', sed simpliciter ‚in dilecto'*". Ob das Zitat aus M.s Bibel, ist nicht ganz sicher.

9. 10 Tert. (V, 17): „*Cui ergo competet ‚secundum boni existimationem, quam proposuerit in sacramento voluntatis suae, in dispensationem adimpletionis temporum' — ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat — ‚recapitulare' (id est ad initium redigere vel ab initio recensere) ‚omnia in Christum, quae in caelis et quae in terris'.*" (Im folgenden „*omnia ad initium recensentur in Christo*", dann „*ad recensenda omnia in Christo,*', dann „*recenseri in Christum alium,*', dann „*recenseantur in eum, a quo denique destruuntur*"; in V, 19: ... „*ipsum, in quo omnia recensentur ad initium revocata*") — 9 Die Einfügung der Worte ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ θελήματος αὐτοῦ aus 9 a in 9 b für ἐν αὐτῷ kann auf Rechnung Tert.s kommen — εὐδοκίαν mit DG d g Victorin Hilar. > εὐδοκίαν αὐτοῦ — εἰς τὸν Χριστόν sonst unbezeugt > ἐν τῷ Χριστῷ (bedeutungslos).

12 Tert. (V, 17): „*Cum dicit: ‚ut simus in laudem gloriae nos, qui praesperavimus in Christum'*" — δόξης mit DG d g floriac. > δόξης αὐτοῦ — εἰς τὸν Χριστόν > ἐν τ. Χριστῷ (bedeutungslos).

13 Tert. (V, 17): „*‚In quo et vos, cum audissetis sermonem veritatis, evangelium, in quo credidistis et signati estis spiritu promissionis eius sancto'*" — „*evangelium*" allein > allgemein τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν — ἐν ᾧ secundum mit DG d g am Iren. Victorin > ἐν ᾧ καί.

17—22 a (aber ohne 21, s. Galat. 4, 24) Anspielungen: *ὁ πατὴρ τῆς δόξης . . . πνεῦμα σοφίας*, 18 *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*. 19 *ὁ πλοῦτος τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις*, 20 f. *ἐνήργηκεν ἐν Χριστῷ ἰσχὺν αὐτοῦ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ . . .* 22 *καὶ πάντα ὑπέταξεν*.

Aus c. II ist bezeugt 1 *ὑμᾶς ὄντας τοῖς παραπτώμασι νεκρούς*, 2 *ἐν οἷς περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπιστίας*, 3 *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν, καὶ ἤμεθα φύσει τέκνα ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί*. 10 *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ*. 11 *μνημονεύοντες ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη* (Tert., *ἐν σαρκί*), *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*, 12 *ὅτι ἦτε* (Tert., Dial. *ἐν*) *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ*,

---

17—20. 22: . . . „‚*pater gloriae*‘ “ . . . „*ab illo ‚spiritus sapientiae‘ optatur*“ . . . . „*ille, dabit illuminatos cordis oculis*‘ “ . . . „‚*apud illum sunt et ‚divitiae haereditatis in sanctis*‘ “ . . . „*ille ‚inoperatus est in Christum valentiam suam suscitando eum a mortuis et collocando eum ad dexteram suam et subiciendo omnia*‘ “. Möglich ist, daß M. etwas gekürzt hat, aber nicht zu beweisen. Fehlte *τῆς δόξης* nach *ὁ πλοῦτος*, fehlte *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* nach *ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ?* Über Ephes. 1, 21 s. oben zu Gal. 4, 24. Das Übergehen des Verses hier, nachdem er in den Galaterbrief aufgenommen, macht es wahrscheinlich, daß er nicht zweimal bei M. gestanden hat.

II, 1—3 Tert. (V, 17): „*Dicit illos ‚delictis mortuos,* [*non*] *in quibus ingressi erant secundum aevum mundi huius, secundum principem potestatis aëris, qui operatur in filiis incredulitatis . . . in quibus et nos omnes conversati sumus . . . et iracundiae filii fuimus,*‘ *inquit, sed ‚natura*‘ “ (gleich darauf noch einmal: „‚*fuimus natura filii iracundiae . . . sicut et ceteri*‘ “). Wahrscheinlich unverändert, da Tert. stückweise den Text einflicht. Es braucht weder *καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (v. 1), noch *ποτε* (v. 2) noch *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις* bis *διανοιῶν* (v. 3) gefehlt zu haben, vielleicht aber *τοῦ πνεύματος* und *νῦν* (v. 2) und *ποτε* (v. 3). Mit *ἀπιστίας* steht der Text allein > *ἀπειθείας* (eine der häufigsten Verwechselungen). Das erste *ποτε* fehlt in L.

10 Tert. (V, 17): „‚*Ipsius*‘, *inquit, ‚sumus factura, conditi in Christo*‘ “ — *Χριστῷ* mit tol und anderen, Victorin > *Χριστῷ Ἰησοῦ*. Derselbe Satz noch einmal: „‚*Ipsius enim factura sumus conditi in Christo.*‘ “

11—15 Epiph. p. 119. 178 f.; die Verse 11—14 a wie oben in einem Zug. Im Dial. II, 18 die Verse 11—13 auch in einem Zug (11 *ὅτι ποτὲ ὑμεῖς*, Rufin: *‚quia vos aliquando*‘, 12 *ἐν τῷ*, 13 fehlt *ἐν Χρ. Ἰ.* und statt *αὐτοῦ* steht *τοῦ Χριστοῦ*). Bei Tert. (V, 17) die vv. 11—15 mehrfach unter-

ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν (Tert. καὶ ἐπαγγ. αὐτῶν, καὶ auch Rufin), τῆς ἐπαγγελίας ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ· 13 νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Tert. bietet Ἰησ. nicht, auch in folgenden nicht ποτε) ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. 14 αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη, ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τῆς ἔχθρας ἐν σαρκὶ λύσας, 15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν δόγμασιν καταργήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, 16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους τῷ θεῷ ἐν ἑνὶ σώματι, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, 17 καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην (ὑμῖν

---

brochen: „*Memores vos, aliquando nationes in carne, qui appellamini praeputiatio ab ea quae dicitur circumcisio in carne manu facta,* 12 *quod essetis illo in tempore sine Christo, alienati a conversatione Israelis et peregrini testamentorum, et promissionis eorum spem non habentes et sine deo in mundo.* 13 *at nunc*', *inquit*, ,*in Christo vos, qui eratis longe, facti estis prope in sanguine eius.* 14 *itaque ipse est*', *inquit*, ,*pax nostra, qui fecit duo unum soluto medio pariete inimicitiae in carne,* 15 *legem praeceptorum sententiis vacuam fecit, ut duos conderet in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem*' ". Ausdrücklich sagt Tert., daß M. „*sua*" v. 14 nach „*carne*" gestrichen hat („*Marcion abstulit* ,*sua*' "; ,*carne*' gehört nun zu inimicitiae), er hat aber auch „*in*" vor „*sententiis*" getilgt (15) und damit den δόγματα einen instrumentalen Sinn gegeben; die δόγματα sind nun die christlichen Glaubenslehren. Schon V, 11 hatte Tert. Ephes. 2, 12 zitiert: „*Ait enim meminisse nationes, quod illo in tempore, cum essent sine Christo, alieni ab Israele, sine conversatione et testamentis et spe promissionis, etiam sine deo dixit esse*". — 11 μνημον. mit G d > διὸ μνημον. — das Fehlen von ὅτι vor ὑμεῖς ist sonst unbezeugt (belanglos) — ὑμεῖς ποτε mit ℵ c D b GKLP g Orig. > ποτε ὑμεῖς — das Fehlen von ἐν σαρκί (Epiph., Dial.) ist wohl eine spätere Marcionitische Korrektur — 13 ἐν Χριστῷ mit L Iren., Orig., Victorin > ἐν Χρ. Ἰησοῦ (das völlige Fehlen, wie im Dial., ist sonst unbezeugt) — das Fehlen von ποτε sonst unbezeugt — αὐτοῦ sonst unbezeugt > τοῦ Χριστοῦ — 14 f. τῆς ἔχθρας sonst unbezeugt (> τοῦ φραγμοῦ): de gewöhnliche Text: τοῦ φραγμοῦ λύσας τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας — 15 ἐν ἑαυτῷ mit ℵcDGKL d g Lateinern > ἐν αὐτῷ.

16 Tert. (V, 17): „,*ut reconciliet ambos duo in uno corpore*', *inquit*, ,*cum interfecisset inimicitiam in eo per crucem*' ". — Die Stellung τ. θεῷ ἐν ἑνὶ σώματι ist sonst unbezeugt, ebenso die Nachstellung von διὰ τ. σταυροῦ (sonst nach τ. θεῷ). — Von dem Mischzitat (Ephes. 2, 12. 16; Kol. 1, 21) Dial. V, 3 sehe ich ab.

17—20 Tert. (V, 17): „*Hoc itaque* ,*adnuntiante pacem eis qui prope et eis qui longe,* 18 *accessum consecuti simul ad patrem* 19 *iam non sumus*

fehlt bei Tert. u. Dial. V, 28) *τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς*, 18 *ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα*, 19 . . *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ συμπολῖται τῶν ἁγίων, ἀλλ' οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*, 20 *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων, ὄντος ἀκρωγονιαίου Χριστοῦ.*

Aus c. III ist bezeugt 8 *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ (ἐλαχίστῳ?) πάντων ἁγίων* (hat vielleicht bei Tert. gefehlt) *ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ*, 9 *καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*, 10 *ἵνα γνωρισθῇ ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.*

Aus c. IV ist bezeugt 5 *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Χριστός*, 6 *εἷς θεὸς καὶ (?) πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων*

---

peregrini et advenae, sed concives sanctorum, sed domestici dei,... 20 *superaedificati super fundamentum apostolorum' — abstulit haereticus ,et prophetarum' . . . timuit, ne et super veterum prophetarum fundamentum aedificatio nostra constaret in Christo . . . . . Unde accepit ,summum angularem' dicere Christum nisi de psalmi significatione*". Vers 17. 18 wörtlich wie oben in Dial. II, 19 (hier und bei Tert. ist *εἰρήνην* nicht wiederholt mit KL und Vätern); auch Dial. V, 28, wo 17 noch einmal zitiert wird, fehlt es, und ebenso fehlt, wie bei Tert., *ὑμῖν* (dies Fehlen ist sonst unbezeugt) — 19 *ἀλλά* mit D^c KLP usw. > *ἀλλ' ἐστε* — *ἀλλ'* sonst unbezeugt > *καί* — 20 *Χριστοῦ* mit ℵ*37 > *Ἰησ. Χριστοῦ.*

III, 8. 9 Dial. II, 20 wie oben, jedoch (9), wie der katholische Text, mit *ἐν* vor *θεῷ* (im Grundtext und bei Rufin); es ist sehr unsicher, ob diese Stelle im Dialog aus M.s Text geflossen ist. Tert. (V, 18: „*De manibus haeretici praecidentis* (*praecidendis* Mss.) *non miror, si syllabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit. ,Datam', inquit, ,sibi apostolus gratiam novissimo omnium inluminandi omnes, quae dispensatio sacramenti occulti ab aevis in deo, qui omnia condidit', rapuit haereticus ,in' praepositionem et ita legi facit: ,occulti ab aevis deo, qui omnia condidit'* ". — 8 *ἐν* mit DGKL ital. vulg. und vielen Vätern > fehlt — *τὸν πλοῦτον* mit ℵ^c DKLP > *τὸ πλοῦτος* — 9 *πάντας* mit ℵ^c BDG ital. vulg. > fehlt — Das wichtige *ἐν* fehlt auch in ℵ*. Zu diesem Verse vgl. die Marcionitischen Verse Röm. 16, 25 f.: *ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου.*

10 Tert. (V, 18): „*infert enim apostolus: ,ut nota fiat principatibus et potestatibus in supercaelestibus per ecclesiam multifaria sapientia dei'* ". — *γνωρισθῇ* mit G d* g vulg. Orig., Victorin, Ambrosiaster > *γνωρ. νῦν.*

IV, 5 f. Epiph. p. 120. 182 (angeblich aus dem „Laodicenerbrief") wörtlich (aber ohne *ἡμῖν*); in der ersten Anführung steht nicht *εἷς Χριστός*,

καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν· 8 ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν. (10 ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς). 25 ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν πρὸς τὸν πλησίον ἕκαστος, 26 ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

Aus c. V ist bezeugt 2 (Anspielung). 11 a μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῦ σκότους, 14 διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ νεκρῶν ⟨καὶ⟩ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. 18 μεθύσκεσθαι οἴνῳ αἰσχρόν. 19 ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις ... τῷ θεῷ 22 αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε, 23 ὅτι ἀνὴρ κεφαλή ἐστιν τῆς γυναικὸς ὡς καὶ Χριστὸς κεφαλή ἐστιν τῆς ἐκκλησίας. 28 b τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἀγαπᾷ ὁ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἀγαπῶν,

---

das ich aber nicht tilgen möchte (sonst unbezeugt). Vers 6 auch Dial. II, 19 (zweimal zitiert, das erste Mal im Griech. unvollständig) wie oben, aber ἐν πᾶσιν ἡμῖν mit DGKL d g vulg., Firmil. usw. usw. > ἐν πᾶσιν, mit oder ohne ὑμῖν, und vorher fehlt καί vor πατήρ mit einigen Minuskeln, Iren. und wenigen Zeugen (Rufin bringt es einmal).

8 Tert. (V, 18): „‚*Captivam*‘, *inquit*, ‚*duxit captivitatem*‘ “.

10 Dial. V, 7 unsicher, ob nach Marcion.

25 f. Tert. (V, 18): „‚*Deponentes mendacium loquimini veritatem ad proximum quisque*‘ *et* ‚*Irascimini et nolite delinquere*‘ (⟨*ut*⟩ *ipsis verbis, quibus psalmus, exponeret sensus eius*); *sol non occidat super iracundiam vestram*‘ “. (*ut* hat Kroym. mit Recht vor *ipsis* gesetzt statt *sol ut*) — πρὸς τόν mit ℵ* > μετὰ τοῦ — 26 b findet sich auch Dial. I, 13 zweimal, das erste Mal in einer Antithese M.s — τῷ mit ℵcDGKLP > fehlt.

Cap. V, 11 schließt Tert. im Zitat unmittelbar an IV, 26 an, so daß man glauben muß, alles Dazwischenliegende fehlt; allein V, 2 ist durch Ephraem bezeugt (Lied 36, 3 gegen die Ketzer): „Es steht für sie (die Marcioniten) und für uns über den Sohn Gottes geschrieben, daß er ein Opfer und Wohlgeruch für Gott geworden ist“. „Nolite communicare operibus tenebrarum“, schreibt Tert.; τοῖς ἀκάρποις braucht nicht gefehlt zu haben.

14 Epiph. p. 119. 179.

18 Tert. (V, 18): „*sic et* ‚*inebriari vino dedecore*‘ “, also wohl αἰσχρόν.

19 Tert. (V, 18): „*et* ‚*psalmis et hymnis*‘ *deo canere docere*“ — τῷ θεῷ sonst unbezeugt > τῷ κυρίῳ.

22—23 Tert. (V, 18): „*Ceterum, mulieres viris subiectas esse debere*‘, *unde confirmat?* ‚*Quia vir*‘, *inquit*, ‚*caput est mulieris, sicut et Christus caput est ecclesiae*‘ “ — ἰδίοις (vor ἀνδράσιν) hat wahrscheinlich gefehlt, ebenso voraussichtlich ὡς τῷ κυρίῳ und αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος — 23 κεφαλή ἐστιν mit B Minusk. vulg. Orig. > ἐστιν κεφ. — ἐστιν alterum, sonst unbezeugt.

28 b—32 Tert. (V, 18): „*Dicit* ‚*carnem suam diligit qui uxorem suam diligit, sicut et Christus ecclesiam*‘ .... 29 *b* ‚*nemo*‘ ‚*inquit*, ‚*carnem suam*

καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν· 29 b *οὐδεὶς τὴν ἑαυτοῦ σάρκα μισεῖ, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς ⟨καὶ⟩ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,* 31 *ἀντὶ ταύτης καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* 32 *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν.*

Aus c. VI ist bezeugt 1: Anspielung auf *τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν.* 2 *τίμα τὸν πατέρα καὶ μητέρα.* 4 b *ἐκτρέφετε τὰ τέκνα ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.* 11 *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν*

---

odio habet, sed et nutrit et fovet eam, sicut Christus ecclesiam'... 31 *,propter hanc relinquet homo patrem et matrem, et erunt duo in carne una'.* 32 *,sacramentum hoc magnum est'* .... *,ego autem dico', inquit, ,in Christum et ecclesiam'* ". Epiph. p. 119. 180 f. (v. 31): *ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* (Epiph. bemerkt, daß *τῇ γυναικί* gefehlt habe, d. h. die Worte *καὶ κολληθήσεται τ. γυν.*: denn *κ. κολληθ.* allein ist sinnlos) — 28 b Ist von M. im Interesse seiner Lehre umgestaltet; diese Änderung mit den Lesarten bei Ambrosiaster d D usw. in Verbindung zu setzen (Zahn), scheint mir nicht geboten; man darf auch die Worte *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,* die aus v. 29 geschöpft und dort trotzdem festgehalten sind, nicht streichen. Sinn: „Der liebt sein Fleisch, der sein Weib so liebt, wie (auch) Christus die Kirche" (d. h. ungeschlechtlich) — 29 *μισεῖ* sonst unbezeugt > *ἐμίσησεν (γάρ ποτε,* das vorangeht, fehlte wohl) — 31 *ἀντὶ ταύτης* sonst unbezeugt und tendenziöse Korrektur > *ἀντὶ τούτου,* damit es auf *ἐκκλησίαν* bezogen werde (also fehlte der von Tert. ausgelassene v. 30 wirklich; *οἱ δύο:* blickt auf Christus und die Kirche); Epiph. hat *ἀντὶ τούτου* — Epiph. *αὐτοῦ* > Tert. — *καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί* ist fortgelassen (so nach Tert. und Epiph.); nach dem Zeugnis von Orig. (und Hieron.) fehlte es auch in katholischen Mss., ja Origenes scheint keine Mss. mit diesem Satze zu kennen. (Die Ausstoßung ist aber doch wohl marcionitisch-tendenziös) — 32 *τὴν ἐκκλησίαν* mit BK Minusk. Iren. Orig. > *εἰς τ. ἐκκλ.* Zu v. 31 bemerkt Hieron. (d. h. Origenes): „*Interrogemus Marcionem, qua consequentia locum istum, qui de veteri usurpatus est instrumento, in Christum et in ecclesiam interpretari queat, cum iuxta illum scriptura vetus omnino non pertineat ad Christum.*" — Von dem armenisch erhaltenen antimarcionitischen Syrer läßt sich für den Marcionitischen Text von Eph. 5, 25 nichts lernen.

VI, 1. Tert. (V, 18): „*,Obaudiant et parentibus filii'; nam — etsi Marcion abstulit: ,Hoc enim est primum, in promissione praeceptum'* — *lex loquitur:* 2 *,Honora patrem et matrem', et ,Parentes, enutrite filios in disciplina et correptione domini'* " — 2 ohne *σου* nach *πατέρα* (sonst unbezeugt); tendenziös — 3 von M. höchstwahrscheinlich ausgestoßen samt 2 b — 4 b *ὑμῶν* ist ebenso tendenziös weggelassen wie v. 2 *σου.*

11 f. Tert. (V, 18): „*Sed adversus munditenentes luctatio si nobis* ...

τοῦ θεοῦ, ἐν ᾗ στῶμεν πρὸς τὴν μεθοδίαν τοῦ διαβόλου. 12 πρὸς τὰς ἐξουσίας .... τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότου τούτου... τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 14—17 Anspielungen: 14 περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, 15 καὶ ὑποδησάμενοι ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, 16 ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, 17 καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ. 19 f. Anspielungen: ἵνα μοι δοθῇ, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον, 20 ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι. — — Größere Ausmerzungen sind nicht nachweisbar außer (sehr wahrscheinlich) 1, 21 und 6, 2 b. 3 und die starke Umgestaltung in 5, 28—32 mit Auslassung von v. 30.

Π ρ ο ς Κ ο λ ο σ σ α ε ι ς.

Aus c. I ist bezeugt 5 τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην.... ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν ἠκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, 6 a τοῦ

---

porro cum supra quidem induere nos iubeat armaturam, in qua stemus ad machinationem diaboli, iam ostendit diaboli esse, quae diabolo subiungit, potestates et munditenentes tenebrarum istarum" ..... „*,spiritalia nequitiae in caelis*' ". Dial. I, 19 stellt Eph. 6, 11 und 16 zusammen (unsicher, ob aus M.s Bibel): ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι — 11 b eigentümliche Fassung > πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι — μεθοδίαν mit d > μεθοδίας. Tert. (III, 14): „*armantem nos adversus hostes ,spiritales nequitiae*' " (v. 12).

14—17 Tert. (III, 14): ... „*Paulum, ,praecingentem lumbos nostros veritate et lorica iustitiae* 15 *et calciantem nos praeparatione evangelii pacis, non belli,* 16 *adsumere iubentem scutum fidei, in quo possimus omnia diaboli ignita tela extinguere,* 17 *et galeam salutaris et gladium spiritus*', *,quod est*', *inquit, ,dei sermo*' ". Hat M. wirklich v. 15 οὐ τοῦ πολέμου hinzugefügt? Sehr unwahrscheinlich!

19 f. Tert. (V, 18): „*In catenis iam constitutus ob libertatem praedicationis constantiam manifestandi sacramenti in apertione oris, quam sibi expostulare a deo mandabat, ecclesiae utique praestabat.*" Ob τοῦ εὐαγγελίου nach μυστήριον gefehlt hat?

Koloss. I, 5 Tert. (V, 19): „*Apostolus dicens ,de spe reposita in caelis quam audistis in sermone veritatis evangelii,* 6 *quod pervenit ad vos sicut et in totum mundum*' ". — Hat M. wirklich ἠκούσατε (sonst unbezeugt) > προηκούσατε gelesen?

παρόντος εἰς ὑμᾶς καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. 15—17 durch Streichungen also gestaltet: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων.* 19 *ἐν ἑαυτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.* 20 *καὶ... ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς ἑαυτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ...* 21 *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς... ἀποκατήλλαξεν* 22 *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ.* 24... *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκὶ ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.*

Aus c. II ist bezeugt 4 (Anspielung auf *παραλογίζηται ἐν πιθανολογίᾳ*) 8... *διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν*

15—19 Tert. (V, 19): „*,Invisibilis dei imaginem' ait ,Christum'... Si non est Christus ,primogenitus conditionis'...* 16 *si non ,in illo condita sunt universa in caelis et in terris, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates', si non ,cuncta per illum et in illo sunt condita' — haec enim Marcioni displicere oportebant —, non utique tam nude posuisset apostolus:* 17 *,Et ipse est ante omnes'. quomodo enim ,ante omnes', si non ante omnia?...* 19 *quomodo item ,boni duxit omnem plenitudinem in semetipso habitare'? primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis quae Marcion detraxit?*" Tert. fährt fort: „*Aut si haec pseudapostoli nostri et Iudaici evangelizatores de suo intulerint, edat plenitudinem dei sui Marcion*". Es fehlten also 15 b. 16 und sehr wahrscheinlich auch 17 b. Auch in Tert. V, 20 ist v. 15 bezeugt: „*Bene, quod et alibi ,Christum imaginem dei invisibilis' appellat.*" — 19 *ἐν ἑαυτῷ* sonst unbezeugt > *αὐτῷ* (tendenziös).

20 ff. Tert. (V, 19): „*,Cui denique reconciliat omnia in semetipsum pacem faciens per crucis suae sanguinem'?...* 21 *ita ,et nos quondam alienatos et inimicos sensu in malis operibus creatori redigit in gratiam'*". Die kleinen Auslassungen besagen nichts; aber ob auch 20 b stehen geblieben ist? — *εἰς ἑαυτόν* sonst unbezeugt > *αὐτόν* (s. z. v. 19) — „*Sicubi* (v. 22. 24) *autem et ecclesiam corpus Christi dicit esse — ut hic ait ,adimplere se reliqua pressurarum Christi in carne pro corpore eius, quod est ecclesia' — non propterea et in totum mentionem corporis transferens a substantia carnis. nam et supra ,reconcilari nos' ait ,in corpore eius per mortem', utique in eo corpore, in quo mori potuit, per carnem mortuus et non per ecclesiam, plane propter ecclesiam corpus commutando pro corpore, carnale pro spiritali.*" M. hat also v. 22 a *τῆς σαρκός* nicht gelesen; daher kann das Zitat Dial. V, 3 (hier sind Teile von 22 f. mit Eph. 2, 12. 16 verbunden) nicht von ihm sein trotz des ungewöhnlichen *ἀντικατήλλαξεν* (*νῦν δὲ ἀντικατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*) — das Fehlen von *μου* v. 24 ist bedeutungslos.

II, 4. 8 Tert. (V, 19): „*Monet ,cavendum a subtililoquentia et philo-*

τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. 13 Anspielung: συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ χαρισάμενος τὰ παραπτώματα. 16 μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας καὶ σαββάτων (σαββάτου), 17 ὅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων. 18—22 Anspielungen: θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ, θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων.

Daß große Teile von c. III oder das ganze Kapitel erhalten waren, folgt aus der allgemeinen Bemerkung Tert.'s: ,,C e t e r a p r a e c e p t o r u m, u t e a d e m, s a t i s s i t i a m a l i b i d o c u i s s e, q u a m a c r e a t o r e m a n a r i n t . . . c r e a t o r i a m t u n c d o c e b a t e x p o n e r e v e t e r e m h o m i n e m e t n o v u m i n d u e r e". . . 9 τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον

---

sophia ut inani seductione, quae sit secundum elementa mundi. . . . . et secundum traditionem hominum' ". ὡς sonst unbezeugt > καί (tendenziös; die Verse waren vielleicht auch sonst verändert). Auch im folgenden fällt κενὴ ἀπάτη als Kategorie weg (,,*homines subtililoqui et philosophi*" — ,,*subtililoquentiae vires et philosophiae regulae*"). Κατὰ τ. στοιχ. τ. κ. stand vielleicht vor κατὰ τ παράδοσιν τ. ἀ.

13 Tert. (V, 19): ,,. . . *si nos deus cum Christo vivificat donans delicta.*"

16 f. Epiph. p. 119. 181 wörtlich bis μελλόντων. Tert. (V, 19): ,, ,*Nemo vos iudicet in cibo et potu et in parte diei festi et neomeniae et sabbati, quae est umbra futurorum, corpus autem Christi.*' " Das ,,*et* . . . *et* . . . *et*" ist sonst unbezeugt — *sabbati* mit D*.

18—22 Tert. (V, 19): ,,*Si autem aliquos taxat, qui ex visionibus angelicis dicebant cibis abstinendum* — ,*ne attigeris, ne gustaveris*' — ,*volentes in humilitate sensus incedere, non tenentes caput*', *non ideo legem et Moysen pulsat, quasi de angelica superstitione constituerit interdictionem quorundam edulium* . . . *Denique hanc disciplinam* — ,*secundum praecepta*' *inquit*, ,*et doctrinam hominum*' *deputavit in eos, qui caput non tenerent.*" θρησκεία (v. 18) fehlte nicht; es liegt in ,,*superstitione*". — 18 M. las ἑόρακεν ohne μή mit D*ℵAB d Orig., August., Ambrosiaster.

III, 3. 4 Dial. V, 28 (Rufin fehlt): κέκρυπται γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν δὲ ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ φανερωθησόμεθα ἐν δόξῃ. Dieser Text zeigt vom katholischen manche Abweichungen (κέκρυπται vorangestellt, in 4 ist die 2. Person in die 1. umgesetzt (mit BDbcKL Orig. lat. Vätern), δέ ist sonst unbezeugt, und singulär ist der Schluß (nach ἡμῶν) > τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε); aber dennoch bleibt es unsicher, ob er aus M.s Bibel stammt. — 9 Carmen adv. Marc. V, 90: ,,*veterem* (*hominem*), *quem dicitis hostem*". Die Worte können auch zu Ephes. 4, 22 oder Röm. 6, 6 gehören.

Aus c. IV sind 10—14 bezeugt; angeführt sind v. 10 und 11. 14; durch *καὶ τὰ ἑξῆς* sind v. 12. 13 gedeckt. Man braucht es nicht zu bezweifeln, daß M. auch v. 16 las. 10 *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος, ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος, ὁ ἀνέψιος Βαρνάβα — περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, ἵνα ⟨ἐὰν⟩ ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξησθε* [Dial. *δέξασθε οὖν*] *αὐτόν* — 11 *καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς. οὗτοι μόνοι μού εἰσι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία, καὶ τὰ ἑξῆς.* 14 *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς καὶ Δημᾶς.* 16 s. u.

Als größere Ausmerzung ist nur 1, 15 b. 16. 17 b zu verzeichnen.

Π ρ ο ς Φ ι λ ι π π η σ ι ο υ ς.

Aus c. I sind im LAOD. bezeugt 2 *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς* (ohne *ἡμῶν* > alle Zeugen) *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 3 *εὐχαριστῶ Χριστῷ* (> alle Zeugen, die *τῷ θεῷ μου* bieten) *ἐν πάσῃ δεήσει μου*, 12 *οἱ ἐξ ἐμοῦ εἰς προκοπὴν τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου ⟨ἐληλύθασιν πρὸς ὑμᾶς⟩* (Vielleicht erst von den Schülern tendenziös und verschlagen gefälscht), 13 *τοὺς δεσμοὺς φανεροὺς ἐν Χριστῷ*, 18 (*ἐν τούτῳ*) *χαίρω*, 19 *τοῦτό μοι* (*ἀποβήσεται*) *εἰς σωτηρίαν*

IV, 10. 11. 14 Dial. I, 5 (Rufin: 10 „*ut si venerit . . . suscipiatis*“; liest *οὖν* nicht; 11 „*isti enim*“, „*adiutores mei*“) — 10 *ἵνα* mit Ambrosiaster („*ut si venerit ad vos excipiatis illum*“) > fehlt. 11 *μού εἰσιν* mit DG d g vulg. Ambrosiaster (aber alle nach *συνεργοί*) > fehlt. 14 Das Fehlen der Worte nach *Λουκᾶς*: ‚*ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός*‘ ist schwerlich zufällig.

16 Durch den gefälschten Laod.-Brief v. 20 bezeugt: „*Et facite legi Colosensibus, et Colosensium vobis.*“

Phil.: Epiphan. p. 182: *ὡσαύτως* (wie bei Philem.) *οὐδὲ ἀπ᾽ αὐτῆς διὰ τὸ διαστρόφως παρ᾽ αὐτῷ κεῖσθαι οὐδὲν ἐξελεξάμεθα.* Über die Nichtigkeit der Begründung dieser Bemerkung und den Ursprung des Irrtums s. oben zu I Thess. init. — In dem von Marcioniten (saec II) gefälschten, uns lateinisch erhaltenen (s. u.) Laod.-Brief sind uns zahlreiche Stellen aus dem Philipperbrief M.s überliefert (im Folgenden durch LAOD. bezeichnet).

I, Für die Verse 14—18 Tert. (V, 20): „*Cum praedicationis enumerat varietatem, ‚quod alii ex fiducia vinculorum eius audentius sermonem enuntiarent,* 15 *alii per invidiam et contentionem, quidam vero et per sermonis existimationem,* 17 *plerique ex dilectione,* 16 *nonnulli ex aemulatione, iam aliqui et ex simultate Christum praedicarent‘* “ . . . 18 *‚nihil mea‘, inquit ‚sive causatione sive veritate Christus adnuntietur‘* “. Wenige Zeilen später:

διὰ τῶν ὑμῶν δεήσεων καὶ ἐπιχορηγίας πνεύματος, 20 *εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου*, 21 *ἔστιν γάρ μοι τὸ ζῆν ἐν Χριστῷ καὶ τὸ ἀποθανεῖν χαρά* (willkürliche Änderung). — In Referaten sind 14—18 bezeugt, aber 15. 17 sind verändert: 14 *πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν τὸν λόγον λαλεῖν*, 15 *τινὲς διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ διὰ λόγου δόξαν*, 17 *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης*, 16 *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας, ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν*. 18 *οὐδέν μοι διαφέρει· εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγέλλεται*. 23 *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἐξιέναι ἐκ τοῦ σώματος (τὸ ἀναλῦσαι?) καὶ σὺν τῷ κυρίῳ (Χριστῷ?) εἶναι*.

Aus c. II ist in LAOD. 2 *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες . . . ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε*, 12 *ὥστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς ἠκούσατε τὴν παρουσίαν μου, οὕτω κρατεῖτε καὶ πράσσετε ἐν φόβῳ θεοῦ* (tendenziöse grobe Fälschung), 13 *ἔστιν γὰρ ὁ θεὸς ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν*, 14 *ποιεῖτε χωρὶς διαλογισμοῦ ὅ τι ἂν ποιῆτε*. Sonst ist in diesem Kapitel bezeugt 6 *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, 7 *ἀλλ'*

„*fides praedicantium quorundam vera, id est simplex, quorundam nimis docta*" — 14 *τὸν λόγον* mit D^{c}K al. plur. Chrysost. Theodoret > *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* — 15 „*sermonis existimationem*" (s. „*nimis docta fides*") sonst unbezeugt > *εὐδοκίαν*. Marcion setzte *τὴν τοῦ λόγου δόξαν* ein und wollte damit die eitle christliche Schulweisheit treffen, wie er Kol. 2, 8 durch seine Korrektur die heidnische Philosophie an den Pranger stellte — 17 *ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος*: frei von M. eingesetzt; wenn er es für nötig hielt, *ἐξ ἐριθείας* (d. h. das Motiv der Zänkerei) zu ergänzen, und er dies durch „*simultas*" = „Wettstreit" tat, so kann er nur die Absicht gehabt haben, entweder den Apostel im voraus den Parteikampf der Katholiken gegen s e i n e Kirche tadeln zu lassen oder — und das ist wahrscheinlicher — die kirchlichen Parteikämpfe überhaupt — 18 *οὐδέν μοι διαφέρει* (selbständig, aber s. Gal. 2, 6) > *τί γάρ· πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ*, der Grund dieser Änderung ist dunkel — 23 Esnik (S c h m i d S. 201): „Sie sagen, der Apostel hat gesagt: Ich verlange herauszugehen aus dem Leibe und mit dem Herrn zu sein." Die Überlieferung sonst bietet *Χριστῷ*, und schwerlich hat das M. verändert; auch wird er wohl *ἀναλῦσαι* gelesen haben.

II, 6. 7 Tert. (V, 20): „*Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari sibi apostolum . . ., cum dicit, quod ,in effigie dei constitutus non rapinam existimavit pariari deo*, 7 *sed exhausit semetipsum accepta effigie servi*' (*non veritate*) *et ,in similitudine hominis*' (*non in homine*) *,et figura inventus homo*' (*non substantia, id est non carne*)" — 7 sonst *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* — *ἀνθρώπου* mit Orig., Cypr., Hilar., Victorin > *ἀνθρώπων* — M. hat *γενόμενος* nicht gelesen und auch nicht *ὡς*; so entstand der

ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ἄνθρωπος. 8 Anspielung: auf den Gehorsam gegenüber dem Tod und dem Kreuzestod.

Aus c. III ist bezeugt in LAOD v. 1 τὸ λοιπόν, ἀγαπητοί, χαίρετε ἐν Χριστῷ. Die Verse 4. 5. 7—9 in Anspielungen und Stücken: 4 πεποίθησιν ἐν σαρκί, 5 Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, φυλῆς Βενιαμείν, Φαρισαῖος, 7 ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα νῦν ἥγημαι ζημίαν, 8 διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ ἡγοῦμαι σκύβαλα, 9 ἔχων δικαιοσύνην μὴ ἐμὴν ἤδη τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν δι' αὐτοῦ ἐκ θεοῦ. 20 ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς 21 . . . μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύνμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

Aus c. IV ist nur in LAOD. einiges erhalten: 6 πάντα τὰ

Sinn, den er wünschte: „als Mensch wurde er (nur) e r f u n d e n, weil Gestalt und Habitus die eines Menschen waren". Daß diese Stelle eine Grundstelle der Christologie M.s war, bezeugen auch Chrysostomus hom. 7 in Phil.) und Esnik (S. 176. 177).

8 Tert. (V, 20): „,*morti subditum*', *adiecit*, ,*et mortem crucis*' ". Die Annahme eines anderen Textes gegenüber γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ ist schwerlich gerechtfertigt.

III, 4. 5. 7—9: 7 „*Quae autem retro lucri duxerat? quae et supra* (4) *numerat*: ,*gloriam carnis* 5 *in nota circumcisionis, generis Hebraei ex Hebraeo censum, titulum tribus Beniamin*', ,*Pharisaeae*' *candidae dignitatem*. 7 ,*haec nunc detrimento sibi deputat: non deum sed stuporem Iudaeorum*. 8 *haec et si stercora existimat, prae comparatione agnitionis Christi*, 9 *habens iustitiam non suam iam, quae ex lege, sed quae per ipsum, scilicet per Christum, ex deo. ergo, inquis, hac distinctione lex non ex deo erit Christi. subtiliter satis. accipe itaque subtilius: cum enim dicit*: ,*non quae ex lege, sed quae per ipsum*' *non dixisset* ,*per ipsum*' *de alio quam cuius fuit lex*". 7 νῦν sonst unbezeugt — 8 Χριστοῦ sonst unbezeugt > Χρ. 'Ι. oder 'Ι. Χρ. Nach Celsus (Orig. VI, 53) haben sich die Marcioniten selbst „σκύβαλα" genannt — 9 δικαιοσύνην ἐμήν mit ℵc > ἐμ. δικ.— ἤδη sonst unbezeugt (ähnlich ist v. 7 νῦν), auch heißt es sonst μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην. — τὴν δι' αὐτοῦ ἐκ θεοῦ sonst unbezeugt > τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην Vielleicht bot M. τὴν δι' αὐτοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην, aber auch dann bleibt die bedeutende Änderung bestehen αὐτοῦ, > πίστεως Χριστοῦ. Man begreift sie, weil gleich darauf ἐπὶ τῇ πίστει folgt. Dadurch, daß M. so schrieb, gewann er das Doppelte: er vermied die mindestens scheinbare Tautologie und brachte den Gegensatz zur Gerechtigkeit aus dem Gesetz kräftiger und objektiver zum Ausdruck.

20. 21 Tert. (V, 20): „,*Noster*', *inquit*, ,*municipatus in caelis*' . . . *quodsi ergo Christus adveniens de caelis* ,*transfigurabit corpus humilitatis nostrae conformale corpori gloriae suae*', *resurget ergo corpus hoc nostrum*".

αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν, 8 ὅσα ὁλόκληρα καὶ ἀληθῆ καὶ σεμνὰ καὶ δίκαια καὶ προσφιλῆ, πράσσετε, καὶ ἃ ἠκούσατε καὶ παρελάβετε, ἐν τῇ καρδίᾳ κρατεῖτε, καὶ ἔσται ὑμῖν ἡ εἰρήνη, 22 ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι, 23 ἡ χάρις (Gruß). Es ist bei allen Stellen aus dem Philipperbrief, die der Fälscher entlehnt und verfälscht hat, unsicher, ob die Fälschung schon im Text des Philipperbriefes, sei es von Marcion, sei es von den Marcioniten vorgenommen war, oder ob sie erst von diesen für ihren gefälschten Brief unternommen worden ist.

Keine größere Ausmerzung ist nachweisbar.

Προς Φιλημονα.

Dieser Brief ist von M. nicht geschädigt worden; denn Tert. bemerkt (V, 21): „*Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. adfectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare.*" Hiernach (in diesem Falle ausnahmsweise nicht nach Origenes) Hieron. in der Praef. z. Comm. in Philem.: „*Et quoniam Marcionis fecimus mentionem, Pauli esse epistolam ad Philemonem saltem Marcione auctore doceantur, qui cum ceteras epistolas eiusdem vel non susceperit vel quaedam in his mutaverit atque corroserit* (s. Tert., adv. Marc. I, 1), *in hanc solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat*". Also ist die Bemerkung des Epiphanius (p. 182): ἀπὸ ταύτης τῆς πρὸς Φιλήμονα οὐδὲν παρεθέμεθα διὰ τὸ ὁλοσχερῶς αὐτὴν ἐνδιαστρόφως παρ' αὐτῷ κεῖσθαι, in ihrer Begründung nichtig und beruht auf demselben Irrtum wie die Bemerkungen zu I u. II Thess. und Phil. (s. o.).

C. Die Marcionitischen Prologe.

Die Texte lauten [1]:

Galatae sunt Graeci. hi verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt; sed post discessum eius temptati sunt a

---

1 Vgl. de Bruyne, Rev. Bénéd., 1907 Jan. p. 1—16. p. 257 ff.; Corssen, Ztschr. f. d. NTliche Wissensch., 10. Bd., 1909, S. 36 ff. und S. 97 ff. Wordsworth - White, Novum Testamentum, Latine,

falsis apostolis, ut in legem et circumcisionem verterentur. hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.

Corinthi sunt Achaei. et hi similiter ab apostolo audierunt verbum veritatis et subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa eloquentia, alii a secta legis Judaicae inducti. hos revocat apostolus ad veram (et) evangelicam sapientiam scribens eis ab Epheso [per Timotheum, zahlreiche Mss.; aber wohl nicht ursprünglich].

Post actam paenitentiam consolatorias scribit eis a Troade et conlaudans eos hortatur ad meliora.

Romani sunt in partibus Italiae. hi praeventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens eis a Corintho („ab Athenis" ist gewiß unrichtig [s. Thess.], obgleich durch mehrere Zeugen neben Korinth bezeugt)[1].

Thessalonicenses sunt Machedones, qui accepto verbo veritatis persistiterunt in fide etiam in persecutione civium suorum; praeterea nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur. hos conlaudat apostolus scribens eis ab Athenis.

Ad Thessalonicenses secundam scribit et notum facit eis de temporibus novissimis et de adversarii detectione. scribit ab Athenis.

II, 1, 1913, p. 41 f. u. II, 2, 1922, p. 153; v. Harnack, Theol. Lit. Ztg., 1907, Nr. 5; Rendel Harris, Expository Times, 1907, N. 9. v. Harnack, Die Entstehung des N. T.s, 1914, S. 106. Preuschen, Analecta² II S. 85 ff. S. auch Burkitt, Gospel Hist. and its transmission, Edit. 2 u. 3 p. 353. Souter, Text and Canon of the N. T. p. 205 ff. Ders., Charakter and History of Pelagius Comment. on the epp. of St. Paul (Proceed. of the British Acad. Vol. VII, 1916, p. 24). Der kritische Apparat bei Bruyne und Corssen, die z. T. verschiedene Handschriften benutzt haben. Der Apparat zum Römer- u. I Kor.-Brief bei Wordsworth. Die Varianten sind fast durchweg unerheblich.

1 Modification dieses Prologs in den Codd. *HΘ*: „Romani sunt in partes Italiae. hi fidem habentes et scientiam fidei ignorantes physicas rationes consonare praedicationi apostoli vel prophetarum discunt. scribit eis ab Athenis", und im Cod. Mus. Brit. Harl. 2804: „Romani, qui in urbe Roma in Christum crediderant, ita a falsis apostolis depravati erant, ut sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et circumcisionem inducerentur; hos revocat ad veram et evangelicam fidem scribens eis ab Athenis".

(L a u d i c e n i sunt Asiani. hi praeventi erant a pseudoapostolis . . . ad hos non accessit ipse apostolus . . . hos per epistulam recorrigit) . . . .[1].

C o l o s s e n s e s et hi sicut Laudicenses sunt Asiani, et ipsi praeventi erant a pseudapostolis nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistulam recorrigit — audierant enim verbum ab Archippo qui et ministerium in eos accepit —, ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso.

P h i l i p p e n s e s sunt Machedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos. hos apostolus conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.

P h i l e m o n i familiares litteras facit pro Onesimo servo eius. scribit autem ei a Roma de carcere.

T i m o t h e u m instruit et docet de ordinatione episcopatus diaconii et omnis ecclesiasticae disciplinae.

Item T i m o t h e o scribit de exhortatione martyrii et omnis regulae veritatis et quid futurum sit temporibus novissimis et de sua passione.

T i t u m commonefacit et instruit de constitutione presbyterii et de spiritali conversatione et haereticis vitandis qui in scripturis Judaicis credunt (tendenziöse Korrektur im Cod. Reginen.: ,,Judaicis fabulis").

Diese Prologe sind einfach d i e Prologe der europäischen lateinischen Bibel; denn sie stehen in 14 von den 20 alten Vulgata-Haupthandschriften; die älteste von diesen ist der Fuldensis.

---

1 Dieser Prolog ist aus dem folgenden von B r u y n e rekonstruiert worden; so etwa muß er gelautet haben. Jetzt aber findet sich in den Handschriften an seiner Stelle folgender Prolog: ,,Ephesii sunt Asiani. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide. hos conlaudat apostolus, scribens eis ab urbe Roma de carcere per Tychicum diaconum". Dieser Prolog, der inhaltlich und sprachlich den anderen gleichartig ist, wird auch schon aus den Marcionitischen Bibeln stammen, nachdem dort die Unsicherheit und Konfusion betreffend Ephes. und Laod. eingebrochen war. In der Handschrift des falschen Laodicenerbriefs von Einsiedeln steht er, leicht modifiziert, als Prolog zu diesem Brief (,,Laudicenses sunt Asiani" etc.). S. W o r d s w o r t h p. 42 und C o r s s e n S. 100.

Sie sind auch Pelagius bekannt gewesen[1], der der älteste Zeuge für sie ist. Sie sind aus dem Griechischen übersetzt (s. unter Thess.: ,,nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur" = τὰ ὑπὸ τ. ψευδαποστόλων λεγόμενα, und unter Tim.: ,,omnis regulae veritatis = παντὸς τοῦ κανόνος τῆς ἀληθείας), aber griechisch nicht mehr vorhanden. Daß sie Marcionitisch sind, liegt auf der Hand und ist nach den Nachweisungen von Bruyne und Corssen allgemein anerkannt. Es genügt die Einheitlichkeit festzustellen und sodann die Beobachtung, daß ,,lex et circumcisio" (Gal.) = ,,lex et prophetae" (Röm.) = ,,secta legis Judaicae" (Kor.) = ,,scripturae Judaicae" (Tit.) sind. Die Prologe verwerfen hiernach das Christentum, welches das A. T. aufrecht erhält, als ein falsches, nennen die große Kirche eine jüdische Sekte und bezeichnen das A. T. als Judenbuch. Mit den judaistischen Gegnern des Paulus — so nennen sie ihn niemals, sondern bezeichnen ihn einfach als ,,den Apostel" — identifizieren die Prologe alle Missionare vor und neben Paulus und bezeichnen ihre Mission als falsch[2]. Wo sie stattgefunden hat, da muß ,,der Apostel" ,,revocare" bzw. ,,recorrigere" (Röm., Laod., Kol.). Wo sie nachträglich eingetreten ist, muß er ebenfalls ,,revocare" (Gal., Kor.). Besonders charakteristisch aber ist, daß die Briefe lediglich daraufhin sachlich untersucht werden, wie die Gemeinden sich zum ,,verbum veritatis", bzw. zur ,,fides veritatis", ,,vera evangelica sapientia", ,,vera evangelica fides" und ,,fides" verhalten haben. Unter diesen Ausdrücken (das Stichwort ,,veritas" bzw. ,,verus" ist echt Marcionitisch und stammt aus dem für M. wichtigsten Brief; Gal. 2, 5. 14: ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου) ist stets das paulinische, vom A. T. freie Christentum zu verstehen. Den Briefen an die Thess. und Phil. ist dieser Gesichtspunkt einfach aufgezwungen. Im Prolog zu Kol. bedeutet ,,verbum" ohne den Zusatz ,,veritatis" wahrscheinlich das falsche Evangelium.

Aus den inneren Beziehungen eines Teils der zehn ersten Prologe zueinander hat Bruyne scharfsinnig die ursprüngliche Reihenfolge der Briefe in der Sammlung bestimmt, und es ergab sich — die Marcionitische. Das ist ein weiterer Beweis für

1 In dem Prolog zu den Paulusbriefen des Pelagius sind sie benutzt.

2 Also sind auch die Urapostel inbegriffen, die Marcion selbst von den judaistischen Missionaren relativ unterschieden hat.

ihren Ursprung. Müssen aber nicht in der ersten Sammlung, für die sie niedergeschrieben worden sind, die zehn Prologe unmittelbar nacheinander gestanden haben, da Prolog II den ersten, Prolog III den zweiten (,,scribit e i s"), Prolog VIII den siebenten einfach fortsetzt? Haben sie aber nebeneinander gestanden, so werden sie aus einem größeren Werk stammen; muß man da nicht an Marcions ,,Antithesen" denken? Diese waren, wie Tertullian uns mitteilt, eine ,,Beigabe" zu seiner neuen Bibel. White schreibt in der Ausgabe (p. 41): ,,Argumenta unam seriem efficiunt et inter se evidenter cohaerent, ita ut ab auctore quodam Marcionita, et forsan ab ipso Marcione, confecta videantur". Allein so verlockend die Hypothese ist, M. selbst sei der Verfasser, so ist sie doch nicht wahrscheinlich; denn hätte Tert. diese Prologe in der Marcionitischen Sammlung, die ihm vorlag, gefunden — sei es in den Antithesen, sei es getrennt als Einleitungen zu den Briefen —, so hätte er gewiß nicht darauf verzichtet, ihre schlimme Tendenz ans Licht zu ziehen und zu widerlegen. Sie werden daher auf Rechnung eines etwas späteren Marcioniten zu setzen sein [1]; aber ihre große Verbreitung in der katholischen Kirche des Abendlandes erfordert die Annahme, daß sie spätestens um Ende des 2. Jahrhunderts entstanden sind. Sie sind nicht für Gelehrte geschrieben, sondern für geringe Leute; selbst ,,Romani sunt in partibus Italiae" glaubte der Verf. sagen zu müssen [2]. Aus der Polemik gegen den Katholizismus heraus sind sie entsprungen und sollen der Auslegung der Paulusbriefe die Marcionitische Richtung geben. Geradezu rätselhaft ist es, daß die Katholiken diese Tendenz nicht durchschaut und arglos die Prologe rezipiert haben. Nur die Bettelarmut des Abendlandes an Texten und an Hilfsmitteln zum Verständnis der h. Schriften in der ältesten Zeit und seine Unwissenheit konnten

1 Gewiß ist das freilich nicht: wie M. in den Antithesen das Ev. und die paulinischen Briefe lediglich unter dem Gesichtspunkt kommentiert hat, um die Hauptpunkte seiner Lehre apologetisch-polemisch zu begründen, so sind auch die Prologe lediglich unter diesem Gesichtspunkt geschrieben. Diese Konkordanz ist so auffallend, daß es doch trotz des Schweigens Tert.s nicht ausgeschlossen ist, daß M. der Verf. auch der Prologe ist.

2 Das spricht gegen Rom als Ort der Abfassung, s. von Soden in der Ztschr. f. KGesch. Bd. 60, 1922, S. 196 f.

es dazu verführen, nach jeder schriftlichen Aufzeichnung zu greifen und sie kritiklos aufzunehmen.

Das hohe Alter der Prologe macht ihre Angaben über die Orte, von denen sie geschrieben sind, wichtig. Wir hören, daß Galat. in Ephesus und Koloss. ebenfalls dort geschrieben ist (dann auch Laod.), und müssen diesen Angaben ein bedeutendes Gewicht beilegen; s. Deißmann, Licht von Osten[4] S. 201. Die Angabe, Philemon sei in Rom geschrieben, erklärt sich wohl aus der falschen Stellung nach Philipp.

Noch ist ein Wort über die drei Prologe zu den Pastoralbriefen zu sagen. Allzu rasch bin ich früher der nächstliegenden Ansicht gefolgt, sie könnten nicht Marcionitisch sein, da ja M. die Pastoralbriefe verworfen hat. Allein Corssen hat mich eines Besseren belehrt. Nicht nur sind diese Prologe formell und inhaltlich den anderen gleichartig[1], sondern entscheidend ist, daß im Prolog zu Titus aus dem Ausdruck c. 1, 14 (μὴ προσέχοντες) Ἰουδαϊκοῖς μύθοις hier „(de haereticis vitandis qui) in scripturis Judaicis credunt“ geworden ist. Das ist offenbar ein böses Marcionitisches Quid pro quo: an die Stelle jüdischer Mythen tritt das A. T. selbst. Dann aber ist der Schluß unvermeidlich, daß ein Teil der späteren Marcioniten die Pastoralbriefe anerkannt (s. Chrysost. zu II Tim. 1, 18 T. XI, hom. 3, 1; er kennt solche Marcioniten) und — vermutlich mit einschneidenden Korrekturen — in seine Bibel aufgenommen hat[2].

De Bruyne (Rev. Bénéd. 1921 Oct. p. 13 f.) bestreitet den Marcionitischen Ursprung der Pastoralbriefe-Prologe; aber seine Argumente beweisen nur, daß sie nicht von M. selbst stammen.

Welch eine eigentümliche Peripetie! Die Marcionitischen Prologe dringen mitsamt den Marcionitischen Paulusbriefen, zu

---

1 Nur der kleine Unterschied besteht, daß in diesen Briefen „apostolus“ fehlt; aber er fehlt auch im Prolog zum Philemonbrief.

2 Darüber läßt sich nichts Sicheres sagen, ob erst die 10 ersten Prologe entstanden sind und später die drei folgenden, oder ob alle 13 Prologe erst damals entworfen wurden, als ein Teil der Marcioniten bereits die Pastoralbriefe rezipiert hatte. In bezug auf den Prolog. zu I Tim. ist an die Parallele im Murat.-Fragment zu erinnern, wo es von den Pastoralbriefen heißt: „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificati sunt“. Hier muß ein Zusammenhang bestehen!

denen sie gehören, in das Gebiet des Todfeindes, der katholischen Kirche ein, und werden dort angenommen [1], aber schon vorher haben umgekehrt Marcioniten — wenn auch nur eine Minderzahl — aus der katholischen Bibel die Pastoralbriefe in ihre Sammlung der Paulusbriefe rezipiert. Für die Entscheidung der Frage aber, ob die Marcionitische Übersetzung der Paulusbriefe der katholischen in Rom vorangegangen und ihre Mutter ist, sind diese Prologe ohne Bedeutung, zumal da es zweifelhaft ist, ob sie von Marcion selbst stammen, und da sie sich nur in Vulguta-Mss. finden [2]. Sie können in einem beliebigen Moment in die kirchliche Überlieferung eingetreten sein; doch empfiehlt sich die Annahme nicht, daß dies im großen Umfang schon zur Zeit des noch brennenden Kampfes mit der Marcionitischen Kirche im Abendland geschehen ist; denn daß man damals schon in weiten Kreisen so stumpfsinnig gewesen ist und aus dem Lager des Feindes dieses Gut übernommen hat, ist kaum glaublich. Erst nachdem der Kampf im Abendland beendigt war, weil es nur noch wenige Marcioniten dort gab, und als das Bedürfnis nach Bibelhandschriften und nach Einführungen in die Bibel gewaltig groß wurde, also seit etwa dem Ende des 4. Jahrhunderts, wird man lateinische Übersetzungen der Paulusbriefe aufgegriffen haben, wo man sie fand. Man wird daher annehmen dürfen, daß die abendländische Kirche diesen Prologen erst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts arglos den Eingang gestattet hat. Dafür spricht auch, daß es Itala-Handschriften mit diesen Prologen nicht gibt, Hieronymus sie nicht

---

1 White bei Wordsworth p. 41: „Marcionis ‚Apostolicon' Latine etiam circumlatum fuit et communi usu [scil. in ecclesiis catholicis occidentalibus] tritum. exemplo etiam antiquissimo probatur, quod alias abunde testatum est, ecclesiam nonnihil etiam in Novi Testamenti corpore confirmando haereticis debere. Monarchianorum prologi in Evangelia, Donatistarum capitulationes in Actus, Pelagii praefationes in Epistulas, Priscilliani in easdem canones ab omnibus doctis nunc agnoscuntur; quibus hodie adiungitur Marcion". Zu diesen Beiträgen kommen noch die Textänderungen, die in zahlreiche katholische Bibeln aus häretischen eingedrungen sind.

2 Selbst das ist nicht sicher auszumachen, ob die Ausgliederung der einzelnen Stücke aus der Einheit, die sie bilden, und ihre Zuordnung zu den einzelnen Briefen schon von den Marcioniten vorgenommen worden ist oder erst von einem katholischen Christen. Doch ist ersteres wohl das Wahrscheinlichere.

erwähnt und Pelagius ihr erster Zeuge ist. Indessen, ausgeschlossen ist es nicht, daß sie in diese und jene katholische Bibelhandschrift schon bedeutend früher eingedrungen sind (s. u.).

Die Prologe sind die stärksten Zeugnisse der wuchtigen Einseitigkeit des Marcionitischen Christentums und erinnern durch diese an Luther und seine Entschlossenheit, überall in der Bibel das Rechtfertigungsdogma zu finden.

D. Der Laodicener- und der Alexandrinerbrief.

Im vorigen Jahre, als ich den altbekannten gefälschten Laodicenerbrief in die Hand nahm, entdeckte ich, daß dieser Brief eine Marcionitische Fälschung sei und daher identisch mit jenem Laodicenerbrief, der im Muratorischen Fragment als Marcionitische Fälschung abgewiesen wird [1]. Die Abhandlung, in der ich den Nachweis hierfür erbracht habe (Sitzungsber. der Preuß. Akademie, 1. Nov. 1923), rücke ich hier mit geringen Änderungen ein. Über den Marcionitischen Alexandrinerbrief wissen wir noch immer schlechterdings nichts; denn das, was Z a h n beigebracht hat [2], hat leider keine Aufklärung herbeigeführt und uns kein Fragment geboten. Hat es sich vielleicht um eine Fälschung zum Zweck der Propaganda in Ägypten gehandelt? Vorzustellen haben wir uns den Brief wahrscheinlich nach dem Muster des gefälschten Laod.-Briefes, d. h. als einen Cento aus echten Paulusbriefen; denn schwerlich werden es sich Marcioniten zugetraut haben, einen ganzen Paulusbrief aus eigenen Mitteln herzustellen.

In zahllosen Vulgatahandschriften des Neuen Testaments und auch in sog. Itala-Handschriften [3], ferner in böhmischen,

---

1 Murat. Fragm. Z. 63 ff.: „Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit".

2 Einl. i. d. N. T. Bd. 2^3 S. 113. 121, Gesch. des Kanons I S. 277 ff., II S. 82 ff. 238. 586 ff.

3 „At all ages from the VI. to the XV. century we have examples of its occurrence among the Pauline Epistles and most frequently without any marks which imply doubt respecting its canonicity. These instances are more common in proportion to the number of extant Mss. in the earlier epoch than in the later. In one of the three or four extant authorities for

englischen und deutschen Bibelhandschriften und -drucken des Mittelalters [1]. findet sich ein Brief des Paulus an die Laodicener (in wechselnder Stellung, in der Regel bei Koloss. [2]). Ein griechisches oder orientalisches Exemplar ist bisher nicht nachgewiesen — ein arabisches, welches bekanntgeworden, ist jung und aus dem Lateinischen geflossen —, aber die alte griechische Kirche kannte den Brief auch, wie die ablehnenden Äußerungen antiochenischer und späterer Väter beweisen. Im Abendland haben erst die Renaissance, die Reformation und das Tridentinum diesem zähesten Eindringling in die Bibel ein Ende gemacht. Die ältesten Zeugen des Briefs sind der Cod. Fuldensis saec. VI und das sog. Speculum Augustini; aber gekannt (und verworfen) hat ihn schon Hieronymus, als paulinischen Brief gelesen und verteidigt Priscillian [3], und seine Aufnahme in Itala-Bibeln macht es gewiß, daß er spätestens dem 4. Jahrhundert angehören muß; er kann jedoch bedeutend älter sein.

Alles, was man vor achtzig Jahren über den Brief und seine Geschichte ermitteln konnte, hat Anger in einer ausgezeichneten Monographie zusammengefaßt („Über den Laodicenerbrief",

---

the Old Latin Version of the Pauline Epistles it has a place. In one of the two most ancient copies of Jerome's revised Vulgate it is found. Among the first class Mss. of this later Version its insertion is almost as common as its omission. This phenomenon moreover is not confined to any one country. Italy, Spain, France, Ireland, England, Germany, Switzerland — all the great nations of Latin Christendom — contribute examples of early Mss. in which this epistle has a place" (Lightfoot).

1 Sowohl in tschechischen Bibelhandschriften als auch in gedruckten Bibeln findet sich der Brief in verschiedenen Rezensionen. Die deutsche Übersetzung stammt spätestens aus dem 14. Jahrhundert und ist in mehr als 14 deutschen Bibeldrucken (vor Luthers Bibel) aufgenommen. In englischen Bibeln stand der Brief vor Wycliffs und Purveys Zeit; sie merzten ihn aus, aber der Brief erhielt sich doch, und zwar in zwei voneinander unabhängigen Übersetzungen und in vor der Mitte des 15. Jahrh. geschriebenen Manuskripten. Auch in einer Albingensischen Bibel (13. Jahrh.) ist der Brief enthalten.

2 Anlaß zur Fälschung gab die Stelle Koloss. 4, 16: „Wenn dieser mein Brief bei euch gelesen ist, so sorgt dafür, daß er auch in der Gemeinde der Laodicener gelesen werde und daß auch ihr (meinen) aus Laodicea kommenden Brief lest."

3 Auch Gregor der Große hat ihn als echten Brief anerkannt.

1843). Zahlreiche fördernde Bemühungen sind dann noch erfolgt [1]. Der Text, wie ihn Lightfoot auf Grund zahlreicher Mss. rezensiert hat, wird durch Vergleichung neuer Handschriften schwerlich wesentliche Veränderungen erfahren. Alle bisher eingesehenen Handschriften gehen auf ein im 5. Verse verderbtes Exemplar zurück.

Über die Unechtheit der Kompilation, die mit Galat. 1, 1 beginnt und scheinbar nichts anderes ist als ein etwas bereichertes Exzerpt aus dem Philipperbrief (bemerkenswert, daß der Plagiator diesen Brief gewählt hat und nicht Koloss.), ist kein Wort zu verlieren. Der heutige Stand der positiven Erkenntnis aber ist folgender: (1) Alle Gelehrten sind darüber einig, daß der Brief „ganz farblos" ist und daß die Absicht des Verfassers daher nur die gewesen sein kann, den verlorenen Brief des Apostels Paulus (Koloss. 4, 16) mit den einfachsten Mitteln und ohne eine besondere Tendenz durch eine pure Fälschung herzustellen. (2) Einige von ihnen halten den Brief entschieden für ein lateinisches Original (so z. B. Westcott), andere für eine Übersetzung aus dem Griechischen (so z. B. Lightfoot und Zahn). (3) Da sich in dem Muratorischen Fragment (um d. J. 200) die Angabe findet: „Fertur etiam ad Laudecenses . . . Pauli nomine fincta ad heresem Marcionis (s. o.), so identifizieren einige Gelehrte (z. B. Zahn) unsern Brief mit dem hier abgelehnten, obgleich sie nichts Marcionitisches in dem Schreiben zu finden gestanden — sie meinen, der Verf. habe den Brief unbesehen und leichtfertig für Marcionitisch-häretisch erklärt, weil sich im Kanon Marcions ein Laodicenerbrief befand [2] —, andere dagegen lehnen die Identifizierung ab (z. B. Lightfoot und ich selbst früher), weil das Schreiben nichts

---

1 Die gründlichste Untersuchung hat Lightfoot, Epp. to the Coloss. et Philem., 1875, p. 340 ff., geliefert; s. ferner Westcott, Hist. of the Canon [6], 1881; Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II, 1890, S. 566 ff.; v. Harnack, Gesch. der altchristl. Literat. I (1893) S. 33 ff., II, 1 (1897) S. 702, und „Kleine Texte", hrsg. v. Lietzmann, 1912; Berger, Hist. de la Vulgate, 1893; Jülicher, Einl. in d. N. T., 1906, vv. II., usw.

2 Der aber mit dem Epheserbrief identisch war (Marcion hatte diesen Brief mit der Adresse „ad Laodicenos" in seiner Bibel, s. o.).

Marcionitisches enthielte und weil die Stelle Koloss. 4, 16 öfters zu Fälschungen habe Anlaß geben können [1].

Den Text des Briefs habe ich wesentlich nach der Rezension Lightfoots gedruckt [2] eine griechische Rückübersetzung, die sich fast von selbst ergibt, da der Verf. des Briefs ganz und gar auf den Paulinischen Philipperbrief fußt, habe ich beigefügt.

AD LAODICENSES

1 Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae: 2 gratia vobis et pax a deo patre et domino Iesu Christo.

3 Gratias ago Christo per omnem orationem meam, quod permanentes estis in eo et perseverantes in operibus eius, promissum expectantes in diem iudicii, 4 neque destituant vos quorundam vaniloquia insinuantium, ut vos avertant a veritate evangelii quod a me praedicatur. 5 et nunc faciet deus ut qui sunt ex me ad profectum veritatis evangelii ⟨venerint ad vos⟩ . . . ⟨deo⟩ [de]servientes et facientes benignitatem operum quae . . . . salutis, vitae aeternae.

6 Et nunc palam sunt vincula mea quae patior in Christo, quibus laetor et gaudeo. 7 et hoc mihi est ad salutem perpetuam, quod ipsum factum ⟨est⟩ orationibus vestris et administrante spiritu sancto sive per vitam sive per mortem. 8 est enim mihi vere vita in Christo et mori gaudium. 9 et id ipsum in vobis faciet misericordia sua, ut eandem dilectionem habeatis et sitis unianimes.

10 Ergo, dilectissimi, ut audistis praesentiam mei, ita retinete et facite in timore dei, et erit vobis vita in aeternum — 11 est enim deus qui operatur in vos —, 12 et facite sine retractu quaecunque facitis.

13 Et quod ⟨reliquum⟩ est, dilectissimi, gaudete in Christo et praecavete sordidos in lucro. 14 omnes sint petitiones vestrae palam apud deum, et estote firmi in sensu Christi. 15 et quae

---

1 Auch das wurde geltend gemacht, daß ein so geringes Produkt wie diese Kompilation schwerlich aus dem 2. Jahrhundert stammen könne.

2 Angehängt sind ein Prolog zum Brief aus einer mittelalterlichen englischen Übersetzung und eine sich in mehreren Mss. findende Capitulatio.

integra et vera et pudica et iusta et amabilia, facite. [16] et quae audistis et accepistis, in corde retinete, et erit vobis pax.

[[17] Salutate omnes fratres in osculo sancto]. [18] salutant vos sancti. [19] gratia domini Iesu cum spiritu vestro.

[20] Et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis.

Vers 4 destituat ... vaniloquentia: Speculum > die besseren Mss. 5 Die volle Ergänzung der beiden Lücken ist unsicher (Lightfoot nimmt nur die erste an), natürlich ist „venerunt" oder „venerint" nach „evangelii" ausgefallen, s. Phil. 1, 12: εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθασιν, vor „[de]servientes" hat m. E. „deo" gestanden; aber es ist vielleicht noch mehr ausgefallen. — operamque Zahn. 8 vere vita Cod. Fuld. u. a. Mss., andere vivere vita oder vera vita; Lightfoot vita. 9 id ipsum Konjektur einiger Mss. und Lightfoots, in ipsum Fuld. usw. — misericordiam suam Mss., berichtigt von Lightfoot. 10 praesentiam mei s. d. Capitulatio; praesentia mei (praesentiam, praesentiam ei, in praesentia mei, praesentiam mihi bzw. eius oder dei oder domini) Mss.; praesentia mei Lightfoot. 13 reliquum Lightfoot, zur Not entbehrlich. 17 der Vers fehlt im Fuld. u. a. Mss. und stammt nicht aus Phil., Lightfoot und Zahn streichen ihn; doch konnte er leicht vor v. 18 ausfallen. Non liquet.

Prolog in einer englischen Übersetzung, älter als saec. XV med. (s. Lightfoot, l. c. p. 363f.) [1].

Laodicensis ben also Colocenses [sic,] as tweye townes and oo peple in maners. these ben of Asie, and among hem hadden be false apostlis and disceyede manye. therefore the postle bringith hem to mynde of his conversacion and trewe preching of the gospel, and excith hem to be stidfast in the trewe witt and love of Crist, and to be of oo wil. [But this pistil is not in comyn Latyn bookis, and therfor it was but late translatid into English tunge].

Capitulatio (nur in einem Teil der Handschriften, s. Lightfoot, l. c. p. 349. 350).

Incipiunt capitula epistole [2] ad Laodicenses: I Paulus apostolus pro Laodicensibus domino gratias refert et hortatur eos ne [3]

1 Über die uralte Vorlage dieses Prologs s. später.

2 Al.: in epistolam. — 3 ut.

a seductoribus decipiantur. II De manifestis vinculis [1] apostoli in quibus laetatur et gaudet. III Monet Laodicenses apostolus ut sicut sui audierunt praesentiam [2] ita retineant et sine retractu faciant. IV Hortatur apostolus Laodicenses ut fide sint firmi et quae integra et vera et deo placita sunt faciant. et salutatio fratrum [3].

Π ρ ο ς   Λ α ο δ ι κ ε α ς.

1 Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ· 2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

3 Εὐχαριστῶ Χριστῷ ἐν πάσῃ δεήσει μου, ὅτι διαμένοντές ἐστε ἐν αὐτῷ καὶ προσκαρτεροῦντες τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, τὴν ἐπαγγελίαν ἀπεκδεχόμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως, 4 Μηδὲ παραλογίσηται ὑμᾶς ἡ τινῶν ματαιολογία ἐπαγγελλομένων, ἵνα ὑμᾶς ἀποστρέψωσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ εὐαγγελισθέντος ὑπ' ἐμοῦ. 5 καὶ νῦν ποιήσει ὁ θεὸς ἵνα οἱ (ὄντες) ἐξ ἐμοῦ εἰς προκοπὴν τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου ⟨ἐληλύθασιν πρὸς ὑμᾶς⟩ .... ⟨τῷ θεῷ⟩ λατρεύοντες καὶ ποιοῦντες χρηστότητα ἔργων ... τῆς σωτηρίας, τῆς ζωῆς αἰωνίου.

6 Καὶ νῦν φανεροί εἰσιν οἱ δεσμοί μου, οὓς ὑπομένω ἐν Χριστῷ, οἷς χαίρω καὶ ἀγαλλιῶμαι. 7 καὶ τοῦτό μοί ἐστιν εἰς σωτηρίαν ἀΐδιον, ὅτι τοῦτο ἀπέβη διὰ τῶν δεήσεων ὑμῶν καὶ ἐπιχορηγίας πνεύματος ἁγίου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. 8 ἔστιν γάρ μοι ἀληθῶς τὸ ζῆν ἐν Χριστῷ καὶ τὸ ἀποθανεῖν χαρά. 9 καὶ τὸ αὐτὸ ἐν ὑμῖν ποιήσει ἐφέλεει αὐτοῦ, ἵνα τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχητε καὶ ἦτε σύνψυχοι.

10 Ὥστε, ἀγαπητοί, καθὼς ἠκούσατε τὴν παρουσίαν μου, οὕτω κρατεῖτε καὶ πράσσετε ἐν φόβῳ θεοῦ, καὶ ἔσται ὑμῖν ζωὴ εἰς τὸν αἰῶνα — 11 ἔστιν γὰρ ὁ θεὸς ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν —, 12 καὶ ποιεῖτε χωρὶς διαλογισμοῦ ὅ τι ἂν ποιῆτε.

13 Καὶ τὸ λοιπόν, ἀγαπητοί, χαίρετε ἐν Χριστῷ καὶ παραιτεῖσθε τοὺς αἰσχροκερδεῖς. 14 πάντα τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν, καὶ γίνεσθε ἑδραῖοι ἐν τῷ νοῒ τοῦ Χριστοῦ. 15 ὅσα δὲ ὁλόκληρα καὶ ἀληθῆ καὶ σεμνὰ καὶ δίκαια καὶ προσφιλῆ, πράσσετε, 16 καὶ ἃ ἠκούσατε καὶ παρελάβετε, ἐν τῇ καρδίᾳ κρατεῖτε, καὶ ἔσται ὑμῖν ἡ εἰρήνη.

[17 Ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν φιλήματι ἁγίῳ]. 18 ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι. 19 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ

---

1 manifesta vinculat. — 2 praesentia. — 3 + in osculo sancto.

πνεύματος ὑμῶν. [20] *καὶ ποιήσατε ἵνα τοῖς Κολασσαεῦσιν ἀναγνωσθῇ καὶ ἡ Κολασσαέων ὑμῖν.*

1 Gal. 1, 1. 2 Phil. 1, 2. 3 Phil. 1, 3 (2, 30; 1, 10; 2, 16; Rom. 2, 7; Gal. 5, 5). 4 (Kol. 2, 4); (I Tim. 1. 6); (II Tim. 4, 4); (Gal. 2, 5. 14; Gal. 1, 11). 5 Phil. 1, 12 (Rom. 3, 12 *ποιῶν χρηστότητα*). 6 Phil. 1, 13. 18; (2, 17). 7 Phil. 1, 19. 20. 8 Phil. 1, 21. 9 Phil. 2, 2 (Tit. 3, 5). 10 Phil. 2, 12. 11 Phil. 2, 13. 12 Phil. 2, 14. 13 Phil. 3, 1 (I Tim. 3, 8; Tit. 1, 7). 14 Phil. 4, 6 (I Kor. 15, 58; 2, 16). 15 Phil. 4, 8 f. 16 Phil. 4, 9. 17 (I Thess. 5, 26). 18 Phil. 4, 22. 19 Phil. 4, 23. Gal. 6, 18. 20 Kol. 4, 16.

Mit vollem Recht bezeichnet man diesen Brief, abstrakt betrachtet, als inhaltslos und schwach, seinen Verfasser als dreisten Stümper, der es wagen durfte, ein solches Machwerk für einen Brief des Apostels auszugeben. Freilich, sein Wagnis ist ihm bei einem großen Leserkreise gelungen und hat sich weit über ein Jahrtausend hinaus die Anerkennung erhalten; aber das ändert nichts an der Einsicht, daß der Verf. mit den geringsten Mitteln gearbeitet hat. Ist doch das Schreiben, nach dem wörtlich aus Galat. 1, 1 entnommenen Anfang, einfach ein Auszug aus dem Philipperbrief, dem es auch in der Aufeinanderfolge der Verse durchweg folgt, dabei aber alles Konkrete im Brief ganz beiseite läßt. Das, was übrig bleibt, ist auch zum Teil paulinischen Briefen entnommen [1]; zieht man auch dieses noch ab, so bleibt ein Zehntel als Eigentum des Verfassers übrig, und auch dieses Zehntel scheint charakterlos und farblos zu sein. Was sollte also dieser Cento? Hatte der Verfasser wirklich nur die Absicht, auf eine möglichst billige Weise die Lücke in der Überlieferung der Paulusbriefe zu stopfen, die durch Koloss. 4, 16 bezeichnet schien? So urteilten alle Kritiker bisher und mußten so urteilen; denn die abstrakte Betrachtung konnte zu keinem anderen Ergebnisse gelangen, und eine Tendenz bzw. eine konkrete Situation, die diese Kompilation erklärte, schien unauffindbar.

Aber mit einem Schlage ändert sich die ganze Beurteilung des Schriftstücks, und es wird verständlich, sobald man erkannt hat, daß es Marcionitischen Ursprungs ist,

---

1 Augenscheinlich glaubte der Verfasser, naive Leser voraussetzend, seine Fälschung könne nicht aufgedeckt werden, wenn er sie fast durchweg aus den echten Paulusbriefen bestreite.

was ja auch das Muratorische Fragment mit dürren Worten von einem falschen Laod.-Brief sagt. Daß ich das nicht schon früher bemerkt habe, liegt lediglich daran, daß ich leider den Inhalt des auch von mir für ein wertloses Machwerk gehaltenen Briefes nicht im Kopfe hatte und ihn nicht zur Hand nahm.

Der Beweis für den Marcionitischen Ursprung kann unwiderleglich geführt werden:

(1) Der ,,Apostolos" Marcions beginnt mit dem Galaterbrief als der Grundlage seiner Lehre und deshalb mit den Worten: ,,Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Iesum Christum". Auch unser Brief beginnt mit diesen monumentalen, im Sinne Marcions antikatholischen Worten [1].

(2) Der Philipperbrief beginnt nach dem Gruß mit den Worten: ,,Gratias ago deo meo" [2]; unser Verfasser schreibt dafür ,,Christo". Der ,,Modalismus" Marcions ist bekannt. Seine Theologie ist immer zugleich Christologie, und in Christus sollten seine Anhänger leben; vgl. dazu in unserem Brief v. 3, permanentes estis in Christo et perseverantes in operibus Christi" [3] und die verstärkenden Abwandlungen des Originaltextes in v. 6 (,,nunc palam sunt vincula mea quae patior in Christo"), v. 8 (,,est enim mihi vere vita in Christo"), v. 13 (,,gaudete in Christo") [4], und v. 14 (,,estote firmi in sensu Christi").

(3) Der allein etwas Eigentümliches enthaltende Abschnitt v. 4 und 5 warnt vor Verführung durch die nichtige Predigt falscher Lehrer und stellt ihr zweimal die ,,veritas evangelii" entgegen, und zwar ,,quod a me praedicatur". ,,Veritas evangelii" ist aber ein terminus technicus bei Marcion und tritt auch in den Marcionitischen Prologen dominierend hervor, und durch den Zusatz ,,quod a me praedicatur" werden die anderen Evangelisten bzw. Apostel für falsch erklärt. Ganz im Sinne der Korrekturen des Meisters ist dann nach den Worten: τὰ κατ' ἐμὲ εἰς

1 Nur dieser Vers ist aus Galat. übernommen (dort und hier ohne ,,et deum patrem"!); doch findet sich noch eine Reminiszenz an Gal. 6, 18 im 19. Vers.

2 Nur die Variante τῷ κυρίῳ ἡμῶν findet sich, dagegen steht in keiner Handschrift Χριστῷ.

3 Die ,,opera Christi" sind höchstwahrscheinlich als asketische gemeint.

4 Alle Mss. bieten Phil. 3, 1 ἐν κυρίῳ.

προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν (Phil. 1, 12) der Satz gebildet: καὶ νῦν ποιήσει ὁ θεὸς ἵνα οἱ (ὄντες) ἐξ ἐμοῦ εἰς προκοπὴν τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου ⟨ἐληλύθασιν πρὸς ὑμᾶς⟩, und damit ist ausgesprochen, daß Paulus in die gefährdete Gemeinde (die er nicht selbst kennt) seine Leute geschickt hat und von ihrem Wirken Erfolg erwartet gegenüber den Irrlehrern [1].

(4) Wieder ganz in der raffinierten Weise des Meisters ist v. 10 nach Phil. 2, 12 (καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου) vom Fälscher der Satz gebildet: καθὼς ἠκούσατε τὴν παρουσίαν μου, οὕτω κρατεῖτε κτλ., d. h. ein Doppeltes ist damit erreicht, erstlich ein Zeugnis dafür, daß Paulus der Gemeinde von Angesicht unbekannt ist, zweitens der hohe Ausdruck „Parusie" für das Auftreten des Paulus (die ἀπουσία hat der Fälscher wohlweislich unterschlagen). Kann man geschickter in einer Vorlage aus einer Chamade eine Fanfare machen, freilich unter gründlicher Veränderung des Wortlauts [2]?

---

1 Der virtuose Einfall „τὰ κατ' ἐμέ" durch οἱ (ὄντες) ἐξ ἐμοῦ zu ersetzen, somit das ἐληλύθασιν wörtlich zu verstehen und nun eine Aussage über die vom Apostel nach Laodicea abgesandten Schüler und ihre Tätigkeit dort zu gewinnen, ist des Scharfsinns Marcions würdig. Vielleicht ist er es wirklich selbst, der Phil. 1, 12 schon ähnlich korrigiert hat, und der Schüler hat die Fassung des Meisters weiter verändert; leider ist uns die Textfassung Marcions für diesen Vers nicht überliefert. Die Konjektur „venerint" („venerunt") ist in Wahrheit keine Konjektur, da es ja in der Vorlage (Phil. 1, 12) steht. Ob im griechischen Original der Indikativ gestanden haben kann, überlasse ich den Sprachgelehrten.

2 Auch die Textveränderung („Wie ihr von meiner Erscheinung und Auftreten [παρουσία] gehört habt, so haltet fest") ist den genial-raffinierten Textveränderungen Marcions so ähnlich, daß man auch hier die Möglichkeit offen lassen muß, er selbst schon habe Phil. 2, 12 umzugestalten begonnen. Seine Textfassung auch dieser Stelle ist uns nicht überliefert. — In diesem Falle übrigens, wie in dem vorangehenden, hängt alles davon ab, daß man den Text an beiden Stellen richtig herstellt. Merkwürdigerweise ist m. W. keiner meiner Vorgänger auf die gebotenen Konjekturen „venerunt" und „praesentiam" (c. 1, 12; 2, 12) gekommen, die eigentlich gar keine Konjekturen sind; denn praesentiam mei ist graphisch von praesentia mei kaum zu unterscheiden, die Ersetzung von ὑπακούειν durch ἀκούειν sowie die Weglassung von ἀπουσία fordern παρουσίαν als Objekt (nicht παρουσίᾳ oder ἐν παρουσίᾳ), und das alte Argumentum zum Laodicenerbrief sagt ausdrücklich, daß der Apostel persön-

(5) Marcion sprach dem A. T. und den katholischen Christen, die er bekämpfte, die Verheißung, ja die Kenntnis des ewigen Lebens ab und bildete diesen Begriff zu einem Stichwort seiner Verkündigung und Kirche; in unserem Brief tritt „das ewige Leben" in v. 5 und 10 unerwartet hervor (vgl. auch v. 7 den Zusatz „perpetua" zu „salus").

Diese Beobachtungen entscheiden [1]: unser Brief ist eine Marcionitische Fälschung [2], und da sie dem Verfasser des Muratorischen Fragments bekannt ist, eine Fälschung schon des 2. Jahrhunderts — nicht von Marcion selbst, denn dieser bot den Epheserbrief als Laodicenerbrief, sondern von einem Schüler aus der Gruppe von Marcioniten, die, der katholischen Über-

lich nicht zu diesen Adressaten gekommen ist, sie also nur von seiner Parusie gehört haben (noch deutlicher die Capitulatio). Ἀκούειν τὴν παρουσίαν ist übrigens so gut griechisch, wie „audire praesentiam" gut lateinisch ist. — Weil die Ausleger an diesen beiden Stellen den richtigen Text nicht erkannt haben — sie allein geben dem Briefe Farbe —, mußten sie in dem Schriftstück eine farb- und inhaltslose Stilübung sehen.

1 In ihnen ist so gut wie alles erschöpft, was der Brief Besonderes neben dem Philipperbrief enthält. Nur v. 13 die Warnung vor αἰσχροκερδεῖς (hängt damit etwa auch die Tilgung von κέρδος Phil. 1, 21 in v. 8 zusammen?) bleibt dunkel. Warfen die Marcioniten ihren katholischen Gegnern samt und sonders αἰσχροκερδία vor? Unmöglich ist's nicht; mit diesem Vorwurf beehrten sich die christlichen Parteien oft gegenseitig (s. die gegen die Montanistischen Führer geschleuderten Vorwürfe), und speziell der römische Bischof Zephyrin wird von Hippolyt (Refut. IX, 7) als ἀνὴρ αἰσχροκερδής bezeichnet. Besteht hier ein geschichtlicher Zusammenhang? — Für den Bibeltext Marcions gewinnt man aus dem Brief neue Stücke. Der Brief ist der älteste Zeuge für den Text des Philipperbriefs (neben Marcion selbst); er bestätigt aber durchweg seine Zuverlässigkeit.

2 Der „Gerichtstag" v. 3 darf nicht als Gegenargument geltend gemacht werden; Marcion hat das Gericht Röm. 2, 2 16; II Thess. 1, 9; I Kor. 5, 5; II Kor. 5, 10 stehen gelassen. Auf die ἔργα v. 3 und 5 als unpaulinisch und unmarcionitisch wird sich niemand mehr berufen wollen — ein alter orthodoxer Lutheraner freilich machte sich einst die Unechtheit des Schreibens an diesen ἔργα klar! Als charakteristisch-marcionitisch darf übrigens auch die Hervorhebung Gottes als des das Gute Wirkenden angesehen werden, vgl. v. 5. 9. 11. Lehrreich ist hier besonders v. 9 im Vergleich mit seiner Vorlage Phil. 2, 2; hier heißt es: πληρώσατε τὴν χαράν μου, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, dort dagegen „faciet deus ut sitis unanimes".

lieferung folgend, ihren Laodicenerbrief nun auch als Epheserbrief betitelten und infolge davon die Adresse „Ad Laodicenos" frei hatten. Man hatte bisher keine Zeugnisse, daß die Umbildung schon im 2. Jahrhundert bei einem Teile der Marcioniten stattgefunden hat. Wir dürfen jetzt mit Bestimmtheit sagen: Die Fälschung stammt aus den Jahren 160—190 [1]. Daß sie sich Marcion selbst erlaubt hat, ist nach den Prinzipien, nach denen er seine Bibel angelegt hat, ausgeschlossen; aber der Schüler, der diese Fälschung auf dem Gewissen hat, hat sich innerhalb derselben nach der Methode gerichtet, nach welcher der Meister „Interpolationen" ausgeschieden und dicta probantia für seine Lehre aus indifferenten Stellen durch kleine einschneidende Textveränderungen zu gestalten verstanden hat.

Betrachten wir nun den Brief als ganzen: Jener Marcionit, der ihn gefälscht hat, hat augenscheinlich die Absicht gehabt, einen Paulusbrief auf Grund von Koloss. 4, 16 zu erfinden, der heimlich Marcionitische Lehren zum Ausdruck bringen und auch bei den katholischen Christen Anerkennung finden sollte. Deshalb verwendete er fast durchweg paulinische Sätze, die er dem Philipperbrief der Reihe nach entnahm — diesen Brief wählte er wahrscheinlich deshalb aus, weil man aus ihm am leichtesten als Grundlage der Fälschung eine indifferente, also Vertrauen erweckende Kompilation zusammenstellen konnte. Die spezifisch dogmatischen Sätze Marcions getraute er sich nicht in seiner Fälschung zum Ausdruck zu bringen [2]: er fürchtete wohl, sich zu verraten. Daher begnügte er sich damit, an drei Stellen die eigentümliche Auffassung Marcions in bezug auf den Apostel Paulus einzuschmuggeln, in der Hoffnung, damit bereits etwas Wesentliches für die Marcionitische Propaganda geleistet zu haben: (1) Vers 1: Paulus ist ganz selbständiger Apostel, der nichts mit den Uraposteln zu tun hat. (2) Vers 3—5: Es gibt Irrlehrer in der Kirche zu Laodicea, d. h. sie hat ein falsches Evangelium erhalten. Irrlehrer sind die, welche nicht der „veritas evangelii", die nur Paulus verkündigt hat, folgen. Paulus hat die nach Laodicea

1 Einige Jahre vor dem Muratorischen Fragment und schwerlich vor dem Tode Marcions.

2 Doch s. was oben über „Christus", die Wirksamkeit Gottes und „das ewige Leben" bemerkt ist.

gekommenen Irrlehrer durch seine Schüler („qui sunt ex me") bekämpft und hofft auf Erfolg ihrer Predigt. (3) Vers 10: Nachdem die Laodicener nun von der „Parusie" des Apostels gehört haben, sollen sie sich an die Lehre halten, die Er vertritt; dann ist ihnen das ewige Leben gewiß [1].

Der Brief hat wirklich den vom Verfasser gewünschten Erfolg gehabt [2], wenn auch nicht überall. Der Verfasser des Muratorischen Fragments, der sehr bald nach der Produktion der Fälschung geschrieben hat, hat sie durchschaut („ficta ad haeresem Marcionis"); aber er hat es doch für nötig geachtet, den Brief ausdrücklich abzuweisen. Aus seinen Worten geht deutlich hervor, daß er bereits in katholische Bibeln Eingang gewonnen hatte oder doch Eingang zu gewinnen drohte. Die Abweisung jenes einsichtigen Mannes hat aber leider nur einen partikularen Erfolg gehabt: der Brief drang doch in die lateinischen Bibeln ein und behauptete sich.

Ist er ursprünglich lateinisch abgefaßt oder griechisch? Lightfoot hat zahlreiche sprachliche Beobachtungen geltend gemacht, um ein griechisches Original zu beweisen, aber sie sind

1 Gemessen an dem Zweck, den der Verf. sich gesetzt hatte, und in Hinsicht auf den Erfolg, der ihm zuteil wurde, darf man das Schriftstück doch nicht als ungeschicktes Machwerk bezeichnen. Der Verf. kannte seine Leute, wußte, was er dem christlichen Publikum bieten durfte, und hat vorsichtig und umsichtig operiert. Was die moralische Seite betrifft, so darf man den Meister selbst nicht mit diesem Schüler belasten. Marcion war davon überzeugt, daß die Paulusbriefe von katholischen, d. h. in seinem Sinn judenchristlichen Interpolationen wimmeln, und hat es demgemäß unternommen, diese auszumerzen und den richtigen Text, so gut er es vermochte, wiederherzustellen; ganz selten nur hat er eine positive Konjektur gemacht, und Unfehlbarkeit für seine Kritik hat er nicht in Anspruch genommen. Dieser Schüler aber hat gefälscht, gefälscht wahrscheinlich im Einverständnis mit einer ganzen Gruppe seiner Glaubensgenossen! Eine Entschuldigung für dieses Verfahren kann ich von keiner Seite her finden. Nur insofern kann man vielleicht doch Marcion selbst hier „unschuldig-schuldig" nennen, als die „tägliche Gewohnheit", am Bibeltext zu ändern (s. das Zeugnis Tertullians), die sich durch sein Verfahren in seiner Kirche eingestellt hatte und einstellen mußte, allmählich zu einer schlimmen Leichtfertigkeit wurde, die zuletzt in Fälschungen überging.

2 Das ist ein Zeichen höchster Kritiklosigkeit bei den Lesern angesichts der Tatsache, daß das Schreiben fast ganz und gar ein Plagiat (nach Philipp.) ist.

m. E. alle nicht durchschlagend und können es nicht sein, weil ja fast der ganze Brief Philipperbrief-Verse wiedergibt, die schon lateinisch übersetzt waren [1], und weil vulgäres, gräzisierendes Latein („praesentia mei" und ähnliches) nicht für eine Übersetzung entscheidet. Durchschlagend scheinen mir allein die Erwägungen zu sein, daß der Fälscher es in so früher Zeit nicht wagen konnte, einen lateinischen Brief vorzulegen ohne das dazugehörige (angebliche) Original, und daß die Verhandlungen über den Brief bei einigen griechischen Vätern eine griechische Fassung fordern. Der Brief wird wohl gleichzeitig griechisch und lateinisch produziert worden sein; die lateinische Fassung wird schon vom Muratorischen Fragment vorausgesetzt — das ich gegen die Meinung der meisten Kritiker für ursprünglich lateinisch und sich auf eine lateinische Bibel beziehend halte — und von den oben mitgeteilten und besprochenen lateinischen „Argumenta" zu den paulinischen Briefen.

Von dem Verhältnis unseres Briefs zu diesen lateinischen Argumenta ist noch zu handeln.

Diese Prologe wurden von einem Marcioniten verfaßt, der den bei Marcion als Laodicenerbrief bezeichneten Epheserbrief mit der Großkirche und im Unterschied vom Meister als Epheserbrief betrachtete und bezeichnete (denn das Argumentum ist marcionitisch: „Ephesii sunt Asiani . hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide [das ist das Marcionitische Kennzeichen] . hos conlaudat apostolus, scribens eis ab urbe Roma de carcere per Tychicum diaconum"). Erkannte aber bereits den falschen Laodicenerbrief und hatte ihn im Kanon; denn aus dem Argumentum für den Kolosserbrief läßt sich das in den Vulgata-Mss. nicht findende Argumentum zum Laodicenerbrief rekonstruieren. Jenes lautet: „Colossenses et hi sicut Laudicenses sunt Asiani, et ipsi praeventi erant a pseudoapostolis, nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistulam recorrigit — audierant enim verbum ab Archippo qui et ministerium in eos accepit —, ergo apostolus iam ligatus scribit

1 Der Hinweis Lightfoots darauf, daß das Latein des Briefs sich nicht überall mit den bekannten lateinischen Fassungen des Briefs deckt, ist auch nicht durchschlagend, da wir den lateinisch übersetzten Philipperbrief der Marcioniten nur ganz unvollkommen kennen.

eis ab Epheso". Der Brief, auf den sich dieses Argumentum zurückbezieht und der unmittelbar vorhergegangen sein muß, kann nicht der Epheserbrief sein, auf den die betreffenden Worte nicht passen, sondern eben nur unser gefälschter Laodicenerbrief, auf den die Charakteristik in der Tat paßt. Das Argumentum muß daher in den Grundzügen so gelautet haben, wie es oben S. 129* gefaßt ist: „Laudiceni sunt Asiani, hi praeventi erant a falsis apostolis .... ad hos non accessit ipse apostolus .... hos per epistolam recorrigit". Der oben mitgeteilte Prolog zum Laod. aus einer mittelenglischen Handschrift bestätigt das; denn hier heißt es: „these ben of Asie, and among hem hadden be false apostlis". Dieser Ausdruck kommt im Brief selbst nicht vor (dort steht „vaniloquia quorundam insinuantium, ut vos avertant" usw.). Von sich aus hätte der englische Verfasser bzw. Übersetzer des Prologs gar nicht auf „falsi apostoli" kommen können, wenn er nicht das zu den anderen Argumenten gehörige Laod.-Argumentum gekannt hätte, in welchem, wie im Argumentum zu Koloss., die „pseudoapostoli" bzw. „falsi apostoli" gestanden haben [1].

Also gehören der falsche Laodicenerbrief und die Marcionitischen Argumenta zusammen. Aber man kann noch mehr sagen: Eben das, was die Argumenta mit monumentaler Einseitigkeit als sachlichen Inhalt bei allen Briefen allein hervorheben (Paulus allein der wahre Apostel, die veritas evangelii, die Urgeschichte jeder Gemeinde in Hinsicht auf die Irrlehrer, d. h. die Urapostel, und Paulus), das hat auch der Fälscher zum alleinigen Inhalt seiner Fälschung gemacht; alles übrige ist bei ihm Beiwerk. Damit treten aber diese Argumenta und der Laodicenerbrief in ein so enges Verhältnis, daß die Annahme sich aufdrängt: sie gehören auch zeitlich zusammen und sind aus derselben Schmiede (also nicht von M. selbst). Läßt sich für diese Annahme auch keine absolute Sicherheit gewinnen, so ist doch so viel gewiß, daß diese mit den Argumenten ausgestattete Marcionitische Sammlung der Paulus-

1 Man darf mit Wahrscheinlichkeit darauf rechnen, daß das alte Argumentum zu Laod. noch in einer Vulgata-Handschrift auftauchen wird.

briefe und der gefälschte Laodicenerbrief zusammen den katholischen Kirchen insinuiert worden sind, und da es für diesen Brief nach dem Zeugnis des Muratorischen Fragments feststeht, daß dies noch im 2. Jahrhundert geschehen ist, so wird auch die ganze Sammlung der Paulusbriefe damals bereits in einige Gemeinden der katholischen Kirche eingeschleppt worden sein — der Verfasser des Fragments wird doch nicht den Laodicenerbrief als isolierten vor sich gehabt (dann wäre er nicht so besorgt gewesen und hätte schwerlich ein Wort über ihn verloren), sondern ihn bereits in einer Sammlung gelesen haben; welche Sammlung aber könnte das anders sein als eben diejenige, die wir aus den Argumenten kennen? [1]

Die Entdeckung de Bruynes und Corssens hat uns gelehrt, daß die gewöhnlichen Argumenta der Paulusbriefe der Vulgata Marcionitisch sind — hier hatte das Marcionitische Propaganda-Unternehmen einen fast vollständigen Erfolg. Jetzt lernen wir, daß der Laodicenerbrief der Vulgata eine Marcionitische Fälschung ist, die zum Glück nur einen halben Erfolg in der Kirche erzielt hat, aber doch einen halben!

Weder Tertullian, noch Cyprian, noch Augustin (wohl aber Gregor der Große), noch die abendländischen Synoden, auf denen der Bibelkanon in der Zeit um 400 festgestellt worden ist, haben den Laodicenerbrief anerkannt; er wurde mit verächtlichem Schweigen von ihnen behandelt und von allen namhaften lateinischen Vätern vor Gregor. Der Verfasser des Muratorischen Fragments hat die damals erst jüngst ans Licht getretene Fälschung sofort als solche erkannt und als Marcionitisch bezeichnet. Hieronymus, den Mund voll nehmend, hat sogar von dem Brief gesagt: „ab omnibus exploditur" — dennoch hat er sich in weitesten

1 Die „Argumenta" und der Laod.-Brief haben denselben ältesten Zeugen, den Cod. Fuldensis. — Die Blutsverwandtschaft zwischen den „Argumenta" und dem gefälschten Brief folgt außer aus den angegebenen Hauptstichworten auch aus der Parallele zwischen dem Argum. zu I Kor. und Laod., dort „philosophiae verbosa eloquentia", hier (v. 4) „quorundam vaniloquia insinuantium", dort „subvertere", hier (l. c.) „avertere". Ob die Rezeption der Pastoralbriefe seitens eines Teils der Marcioniten mit der Fälschung des Laod.-Briefs zusammenfällt oder später anzusetzen ist, ist nicht sicher zu ermitteln.

Kreisen im Abendland durchgesetzt. Das erklärt sich nur, wenn er *gleich anfangs* in einige Gemeinden der lateinischen katholischen Kirche gekommen ist, d. h. wenn sie damals schon die bisher noch wenig verbreitete Sammlung von Paulusbriefen zuerst von den Marcioniten erhielten (waren diese etwa sogar so verschlagen, daß sie auch unverfälschte Paulusbriefe mit ihren Argumenta und dem falschen Laodicenerbrief versahen?). Ein fait accompli war geschaffen, das sich hier und dort stärker erwies als alle kritischen Gegenversuche. Im Mittelalter war man vollends kritiklos, und selbst ein so bedeutender und verständiger Gelehrter wie Johannes von Salisb. nahm an der Fälschung keinen Anstoß, der erst Erasmus den Todesstoß versetzt hat [1].

Im Laod.-Brief begrüßen wir das einzige *vollständige* Schriftwerk, das uns aus der Marcionitischen Kirche ältester Zeit erhalten ist. Wir können es nur schmerzlich bedauern, daß das Schicksal uns nichts Besseres aus ihr beschert hat als diese unverschämte Kompilation. Auch hier hat der unglückliche Stifter dieser Reformkirche Unglück gehabt. *Seine* Bibelkritik ist nicht nach diesem Brief zu beurteilen, vielmehr aufs schwerste durch sie verfälscht.

E. Untersuchungen.

Das Urteil der Kirchenväter hat sich bewährt: Epiphanius hat recht, wenn er haer. 42, 9 sagt: *῾Ο Μαρκίων ἔχει καὶ ἐπιστολὰς παρ᾽ αὐτῷ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου δέκα, αἷς μόναις κέχρηται, οὐ πᾶσι δὲ τοῖς ἐν αὐταῖς γεγραμμένοις, ἀλλὰ τινὰ αὐτῶν περιτέμνων, τινὰ δὲ ἀλλοιώσας κεφάλαια* [2].

---

1 Er bemerkt (zu Koloss. 4, 16): „Nihil habet Pauli praeter voculas aliquot ex caeteris eius epistolis mendicatas... Non est cuiusvis hominis Paulinum pectus effingere. Tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus. At haec, praeterquam quod brevissima est, quam friget, quam iacet!... Quanquam, quid attinet argumentari? Legat qui volet epistolam... Nullum argumentum efficacius persuaserit eam non esse Pauli quam ipsa epistola."

2 Bereits der älteste Berichterstatter, Irenäus (I, 27, 2), hat das Apostolikon M.s richtig charakterisiert: „Apostoli Pauli epistolas abscidit, auferens quae manifeste dicta sunt ab apostolo et de eo deo qui mundum fecit, quoniam hic pater domini nostri Iesu Christi, et quaecumque ex propheticis memorans apostolus docuit praenuntiantibus adventum domini". Vgl. III, 12, 12: „Epistolas Pauli decurtaverunt".

Der kritische Apparat ergibt folgendes:

(1) Marcion hat an viel zahlreicheren Stellen, als Tert. es angibt [1], in den überlieferten Text der Paulusbriefe eingegriffen.

(2) Die Eingriffe bestehen in großen Streichungen und in kleinen, aber oft sehr einschneidenden, ja sogar den Sinn des Textes an einigen Stellen in sein Gegenteil verkehrenden Korrekturen und Streichungen — größtenteils nachweisbar im Interesse seiner eigentümlichen Lehre. Große Streichungen lassen sich auf Grund des uns überlieferten lückenhaften Materials in I und II Kor., den beiden Thess., Phil. und Philem. nicht nachweisen, auch in Eph. nur das Fehlen von 1, 21; 6, 2 b. 3 und starke Verkürzungen in 5, 22 ff.; in Kol. nur das Fehlen von 1, 15 b. 16. 17 b. Dagegen fehlten in Gal. die Verse 1, 18—24 (wahrscheinlich); 2, 6—9 a (wahrscheinlich); 3, 6—9. 10 b. 11 a. 12 a. 14 a. 15—25; 4, 27—30; in Röm. 1, 17 b; 1, 19—2, 1; 3, 31—4, 25; 8, 19—22; 9, 1—33 (wahrscheinlich ganz); 10, 5—11, 32; 15; 16. Da Tert. aber in seinen Auseinandersetzungen im Lauf seiner Gegenschrift (eine Ausnahme bildet seine Polemik bei Eph.) immer sprunghafter wird (weil er sich vor Wiederholungen scheute), so kann auch in den zuletzt behandelten Briefen viel mehr bei M. gefehlt haben, als wir nachzuweisen vermögen.

Die kleineren tendenziösen Streichungen, Korrekturen und Umgestaltungen finden sich Gal. 1, 1. 7; 2, (1). 9. 10; 4, 4. 8. 21—26 (!); 5. 14; 6, 17. I Kor. 1, 18; 3, 17; 10, 11. 19; (6, 13); 15, 3. 20. 38. 45. II Kor. 1, 3; 2, 15; 3, 14; 4. 10. 11. 13; (5, 10); 7, 1. Röm. 1,16. 18; 6, 9. 19; 7, 5; 10, 3; 11, 33; 12, 19. I Thess. 2, 15; 4, 4. 16; 5, 23. II Thess. 1, 8; 2, 11. Ephes. 2, 2. (11). 14. 15. 20; 3, 9; 5, 22. 28. 31; 6, 2. 3. 4. Kol. 1, 19. 22; 2, 8; 4, 14; Phil. 1, 15. 17; 2, 7; 3, 9. Alle diese tendenziösen Auslassungen und Korrekturen lasse ich hier beiseite, da sie in der Darstellung behandelt sind.

(3) Das griechische Apostolikon M.s (Orig., Adamant., Epiph. usw.) stimmt mit seinem lateinischen (Tert.) im ganzen trefflich

---

1 S. (nach Kroymanns Ausgabe) V, 1 p. 571 — V, 3 p. 575 — V, 3 p. 578 — V, 4 p. 579 — V, 4 p. 581 — V, 10 p. 607 — V, 11 p. 614 — V, 13 p. 619 — V, 14 p. 624 — V, 14 p. 625 (bis) — V, 15 p. 627 — V, 16 p. 630 — V, 17 p. 632 — V, 17 p. 636 — V, 17 p. 637 — V, 18 p. 638 — V, 18 p. 641 — V, 19 p. 643 — V, 19 p. 644 — V, 21 p. 649.

zusammen [1]; die nicht zahlreichen nachweisbaren Ausnahmen erklären sich teils aus den notwendigen Differenzen zwischen einem Original und seiner Übersetzung [2], teils aus den Veränderungen, die der M. Text in der Kirche M.s erlitten hat [3].

(4) Neben der Erkenntnis der schweren tendenziösen Eingriffe M.s in den Text ist die wichtigste Einsicht in bezug auf Natur und Art des Textes die, daß der griechische und lateinische Text M.s je ein Zwillingsbruder des bilinguen Textes D, G ist und daher ein Blutsverwandter der Itala und Vulgata (gegenüber dem afrikanischen Text), sowie der Texte, wie sie bei Tert. (in seinen übrigen Schriften) [4], Irenäus lat., Novatian, Ambrosiaster [5], Lucifer, Origenes lat., Augustin usw. vorliegen. Die Verwandtschaft mit D, G — und zwar gerade dort, wo diese zusammenstimmen [6] — ist dabei im höchsten Grade frappant;

1 Doppelt, bez. dreifach bezeugte Korrekturen sind Gal. 1, 1; 1, 7; 1, 8; 3, 6 ff.; 4, 21 f.; 5, 14 (bis); 6, 17; I Kor. 15, 3. 4; I Thess. 4, 15—17; II Thess. 1, 6; Ephes. 2, 11; 2, 17; 5, 31. Auch die Stellen gehören hierher, bei denen M.s Text von zwei oder mehreren Zeugen als gleichlautend mit dem kanonischen bezeugt wird; ferner auch die, wo ein Zeuge eine Lücke angibt und sich die Stelle auch bei den anderen Zeugen nicht findet.

2 Zahn konnte an einigen Stellen die Auskunft gebrauchen, Tert. habe hier willkürlich übersetzt: diese Auskunft durften wir nicht anwenden; allein es macht keinen großen Unterschied, ob die Willkür bei Tert. liegt oder bei dem älteren Übersetzer, wenn eine solche überhaupt anzunehmen ist.

3 In bezug auf diese Veränderungen s. (außer den „Argumenta", der Hinzufügung von Laod. und der Rezeption der Pastoralbriefe) zu I Kor. 15, 24. 25; I Kor. 15, 38; I Kor. 15, 50(?); II Kor. 5, 10(?); Röm. 1, 24 ff.(?); Röm. 16, 25—27(!); Ephes. 3, 9. Vielleicht ist Gal. 4, 26 keine Korrektur M.s, sondern seiner Schüler.

4 Das Verhältnis, welches hier besteht, genau darzulegen, ist nicht meine Aufgabe; nur soviel sei gesagt, daß der kanonische lateinische Bibeltext der Paulusbriefe, der Tert. vorlag — denn die Annahme, daß er nur einen kanonischen griechischen Text besaß, ist hier ebenso undurchführbar, wie gegenüber den ihm vorliegenden M.-Text — aufs engste mit dem lateinischen M.-Text verwandt gewesen ist, aber doch auch (abgesehen von den Verfälschungen M.s) nicht unbedeutende Verschiedenheiten aufwies.

5 Die Verwandtschaft mit Iren. lat. u. Ambrosiaster ist besonders groß.

6 Der Marciontext steht G noch etwas näher als D und auch d, g etwas näher als D,G.

im ganzen handelt es sich um etwa 98 Stellen[1]. Somit sind der griechische und der lateinische M. Text die ältesten Zeugen für den 𝔚Text der Paulusbriefe, die wir besitzen, also die ehrwürdigsten Urkunden für diesen. Daß diese Texte auch eine nicht unbedeutende Verwandtschaft mit syr^{cu} einerseits und mit dem ältesten ägyptischen Text andrerseits aufweisen[2], kann nach dem, was wir sonst über den Einfluß des 𝔚Textes auf diese in ältester Zeit wissen, nicht auffallen. Auch auf den antiochenischen Text hat der Text, wie ihn M. vertritt, Einfluß geübt, aber einen geringeren.

(5) M. hat hiernach sein Apostolikon wahrscheinlich nicht im Pontus oder Asien rezensiert, sondern erst im Abendland. Der Text, der ihm vorlag, war also der Text der römischen Gemeinde kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts[3].

(6) Eine sehr große Reihe von Eigentümlichkeiten der beiden M.Texte gegenüber den modernen Textrezensionen ist demgemäß nicht Marcionitisch, wie man früher irrtümlich annahm, sondern der 𝔚Text.

Auf dieser gewonnenen Grundlage aber erheben sich nunmehr zwei Fragen: (a) hat M. über die tendenziöse Umgestaltung der Paulusbriefe hinaus auch sonst den Text korrigiert und sich undogmatische Eingriffe erlaubt und — wenn diese Frage zu bejahen ist — aus welchen Motiven? (b) Welches Ver-

---

1 S. im Apparat zu Gal. 1, 6(bis) 8; 2, 9; 3, 14; 5, 1. 9. 14(bis). 24; 6, 7. — I Kor. 1, 11. 18. 21. 22; 3, 2. 3. 4. 21; 4, 5; 5, 3. 4(bis); 6, 16. 20; 7, 29; 8, 4; 9, 7; 10, 3. 5(bis). 7. 9. 16; 12, 9; 14, 19. 21. 34; 15, 4. 14. 20. 39(bis). 50(bis). 51. — II Kor. 2, 16; 4, 4. 5. 6(ter). 10; 5, 3. 4(bis); 5, 10(bis); 17; 10, 18; 13, 3. 4. — Röm. 5, 8. 9; 6, 19; 8, 11(bis); 13, 9; 15; 16. — I Thess. 2, 15; 4, 3. 16. 17. — Ephes. 1, 6. 9. 12. 13; 2, 10. 11(bis). 13. 15. 19; 3, 8(bis). 9. 10; 4, 6. 25; 5, 31; 6, 11. — Kol. 2, 16. 18; 3, 4; 4, 10, 11. — Phil. 1, 14. Einige merkwürdige Bezeugungskombinationen bei starkem Hervortreten des Sinaiticus s. zu Gal. 1, 8; 5, 6. — I Kor 3, 16; 5, 4. 5; 10, 3(bis). 5; 15, 36. — II Kor. 4, 4. 5. 6. 10; 10, 18; 13, 1(bis). 4. — Röm. 6, 14; 8, 11. — Ephes. 2, 11. 15. 19; 3, 8. 9(bis); 4, 25. — Kol. 2, 18. — Phil. 3, 9.

2 Ich habe die Verwandtschaft mit letzterem (sah. boh. א*) nicht regelmäßig angegeben.

3 Der 𝔚text ist dem Abendland nicht eigentümlich, aber doch am stärksten vom Abendland bezeugt. Immerhin muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß M. seinen Text doch schon im Orient bearbeitet hat.

hältnis besteht zwischen dem lateinischen Marciontext und dem lateinischen WText? Hat jener diesen beeinflußt oder ist er sogar seine Grundlage? Diesen beiden Fragen ist aber noch eine weitere Frage voranzustellen, nämlich ob unter den Stellen, an welchen M. ein Zeuge für den WText ist, sich bereits solche befinden, die spezifisch-marcionitisch sind, weil sie seine eigentümlichen häretischen Tendenzen ausprägen.

1. Der Charakter der ca. 100 Stellen, an welchen der Marciontext gegen die anderen Hauptrezensionen mit dem WText übereinstimmt.

Alle diese Stellen sind mit sehr geringen Ausnahmen inhaltlich ganz unbedeutend, stellen eine wesentlich gleichgültige stilistische Uniform dar und sind in bezug auf die eigentümlichen dogmatischen Tendenzen M.s neutral mit Ausnahme von 10 Stellen; aber auch bei der Hälfte von diesen ist die Tendenz zweifelhaft. (1) Gal. 1, 6 fehlt bei M. und F^gr* Gg Tert. Cypr. Lucif. Victorin Χριστοῦ nach χάριτι, und das könnte eine dogmatische Korrektur M.s sein, der bei seinem relativen Modalismus nicht gelten lassen wollte, daß uns Gott ἐν χάριτι Χριστοῦ berufen habe; aber anderswo hat er ähnliches stehen gelassen. Man darf daher keineswegs mit Sicherheit behaupten, hier läge eine spezifisch Marcionitische LA vor. (2) Das berühmte οὐδέ in Gal. 2, 5 kann eine Fälschung M.s sein; allein bekanntlich wird es (> D*d Iren. Tert. Victorin. Ambrosiaster) von einer so überwältigenden Mehrheit von Zeugen (auch Gg) geboten und ist auch sachlich so viel wahrscheinlicher, daß es als die ursprüngliche LA zu gelten hat. (3) Εὐλογίαν mit D*Gdg Ambrosiaster, Vigilant. in Gal. 3, 14 > ἐπαγγελίαν kann man als dogmatische Korrektur in Anspruch nehmen; allein näher liegt es, einen Irrtum anzunehmen, da εὐλογία unmittelbar vorhergeht. (4) Die Einfügung von ἐν ὑμῖν in Gal. 5, 14 zu ὁ νόμος πεπλήρωται (so auch D*Gdg go Ambrosiaster etc.) ist wohl tendenziös. (5) Die Ausmerzung von πρῶτον neben Ἰουδαίῳ in Röm. 1, 16 mit BGg ist marcionitisch. (6) Daß auch in DG, wie bei M. Röm. 15 und 16 gefehlt haben, kann nicht als tendenziöser Eingriff gelten, da dieses Motiv schlechterdings nicht ausreicht, um die Streichung dieser beiden Kapitel zu erklären. (7) Die LA τοὺς ἰδίους προφήτας

ἀποκτεινάντων in I Thess. 2, 15 mit D^bc syr go KL und Vätern > τοὺς προφήτας ist wahrscheinlich marcionitisch und (8) ebenso Ephes. 4, 6 das ἡμῖν in dem Satze: πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν (mit DGKLdg vulg. Firmil. etc. etc.); denn M. konnte es nicht stehen lassen, daß der gute Gott den ganzen Kosmos durchwaltet. (9) Das Fehlen von καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί in Ephes. 5, 31 in den Mss. des Orig. und Hieron. und andere Veränderungen hier sind Einfluß M.s [1]. (10) Das Fehlen von ὃ καὶ παρέλαβον in I Kor. 15, 3 ist tendenziös.

Es sind also nur die 6 Stellen in Gal. 5,14; Röm. 1, 16; I Kor. 15,3; I Thess. 2,15 und Ephes. 4, 6; 5, 31 mit hoher Wahrscheinlichkeit als Marcionitische tendenziöse Korrekturen in Anspruch zu nehmen [2]. Daher: Die Übereinstimmungen des Mtextes mit dem Wtext sind mit wenigen

1 Bemerkenswert ist, daß die sinnlose, im Abendland stark verbreitete, im Morgenland wenig bekannte Variante I Kor. 6, 20 ἄρατε = „tollite", entstanden aus ἄρα γε, sich schon im lateinischen Text der Marcioniten, den Tert. bietet, findet. — Nicht hierher gezogen habe ich die berüchtigte Streichung des ἐν in Ephes. 3, 9, obgleich sie sich auch in ℵ* (sonst nirgends) findet; denn ich glaube nicht, daß hier Einfluß des Marcionitischen Textes — die Gedankenlosigkeit des katholischen Schreibers wäre zu groß — sondern lediglich ein Schreibversehen anzunehmen ist. Möglich ist, daß das Fehlen von τοῦ θεοῦ nach ὀργή (Röm. 1, 18) in der Minusk. 47 (sonst nirgends) auf Einwirkung des Mtextes beruht; aber auch hier kann ein Zufall obwalten.

2 Dazu kommen einige andere Stellen in einigen Handschriften, die den Verdacht erregen, Marcionitisch zu sein; aber der Wtext fehlt hier, und so ist eine sichere Entscheidung unmöglich. Ich denke an ἐν Ῥώμῃ in Röm. 1 und ein paar verwandte Fälle. — Überblickt man den Mtext, so fällt auf, daß er an 19 Stellen den Jesus-Namen nicht liest, wo derselbe höchstwahrscheinlich im Rechte ist (Gal. 2, 4; 5. 6, 24; 6, 17; I Kor. 3, 11; 5, 5; II Kor. 4, 10(bis). 11; Röm. 2, 16; 3, 21; 6, 3; 8, 11; I Thess. 2, 15; 5, 23; Ephes. 2, 10. 13. 20; Phil. 3, 8); man könnte daher dem M. eine gewisse Abneigung gegen diesen Namen vorwerfen. Allein unter den 19 Stellen sind nur wenige, an denen M. mit der Streichung allein steht; sie findet sich auch sonst bei andern abendländischen Zeugen (einmal auch bei B allein; s. Röm. 3, 21). Daher ist es, wenn man hier überhaupt eine Tendenz annehmen will, wahrscheinlicher, diese schon dem Wtext selbst zuzuschreiben; denn das liegt hier näher als die Annahme einer Einwirkung des Mtextes auf den Wtext. Übrigens fehlt umgekehrt bei M. Χριστός neben Ἰησοῦς I Kor. 1, 3 (mit A). Man läßt wohl besser diese Beobachtung als undurchsichtig ganz beiseite.

Ausnahmen als stilistische usw. Eigentümlichkeiten des Wtextes zu betrachten, an denen der Mtext teilnimmt. Nachträglicher Einfluß dieses Textes auf jenen und auf die Überlieferung überhaupt fehlte nicht ganz, war aber, soweit das hier vorliegende Material Schlüsse zuläßt, gering (s. weiteres darüber unten)[1].

2. Der Charakter der bei Marcion allein sich findenden Varianten, abgesehen von den dogmatisch-tendenziösen Eingriffen.

Die große Menge der dem M. eigentümlichen LLAA ist durch seine dogmatische Tendenz hervorgerufen. Aber abgesehen von

1 Eine schöne textkritische Frucht der Untersuchung des Wtextes im Zusammenhang mit dem Marciontext ist die Wiederherstellung der richtigen LA in I Kor. 14, 33 f. Die Ausleger befanden sich hier in größter Schwierigkeit, obschon sie es sich nicht recht eingestanden; denn der überlieferte Text gibt (1) nur dann in v. 33 a eine Begründung zu den Worten: *Πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται*, wenn man ein kaum entbehrliches Mittelglied ergänzt, und er duldet 33 b so wenig neben 33 a, daß man entweder zu dem verzweifelten Mittel griff, die Worte wider alle Wahrscheinlichkeit zu v. 34 zu ziehen oder sie durch *διδάσκω* oder *διατάσσομαι* zu ergänzen (so zahlreiche, aber nicht ausschlaggebende Zeugen). Aber alles wird mit einem Schlage klar, wenn man mit Marcion-Tert. (IV, 4) und Ambrosiaster *ὁ θεός* in v. 33 nicht liest. Dann lauten die Worte: *Πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται· οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ἀλλὰ εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* Wie oft findet sich in der späteren Literatur von Jakobus und Hermas an *πνεύματα (πνεῦμα, δαιμόνιον) ἀκαταστασίας* oder *ἀκατάστατα* und umgekehrt *εἰρήνης* und *εἰρηνικά*! Sie sind hier gemeint. Paulus sagt: „Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan, weil sie, wie in allen Gemeinden und so auch in Korinth, nicht Geister der Aufsässigkeit sind, sondern Geister des Friedens". Jede Schwierigkeit ist gehoben, denn Gedanke und Ausdruck sind nun glatt; aber nur Marcion (Tert.) und Ambrosiaster haben die richtige LA. bewahrt! Das sehr alte Eindringen von *ὁ θεός* aber erklärt sich aufs einfachste aus dem Zusammenwirken von *ἐστιν* und der geläufigen Wendung: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*, an die man sich erinnerte oder die von selbst in die Feder eines der frühesten Kopisten floß. Näheres s. in meiner Abh. in den Sitzungsber. der

ihnen finden sich etwa 100 Stellen [1], an welchen M. singuläre LLAA bietet, die dogmatisch fast oder total indifferent sind. Bei ihrer Beurteilung hat man sich zu erinnern, daß Tert.s Angaben neben wörtlich genauen Zitaten in zwar guten, aber nicht immer bis ins einzelste korrekten Referaten bestehen, daß Epiphanius bei der Wiedergabe von Marciontexten, die er anführt, um aus ihnen zu erweisen, daß sie die katholische Lehre bezeugen, nicht immer sorgfältig gewesen ist [2], und daß Adamantius seine Zitate aus zweiter Hand hat. Dazu kommt noch die Möglichkeit, daß M. an der einen oder anderen Stelle allein den Originaltext bewahrt haben kann, der bei allen übrigen Zeugen verloren gegangen ist. Ist er doch für den Text der Paulusbriefe unser ältester Zeuge. Wir werden daher annehmen müssen, daß von den c. 100 singulären und doch nicht dogmatisch-tendenziösen Varianten M.s wahrscheinlich eine beträchtliche Zahl ausschiede, wenn wir M.s Originaltext noch besäßen, und daß umgekehrt vielleicht einige Marcionitische Varianten den Originaltext enthalten (gegen die anderen abendländischen Zeugen).

Versucht man nun diese Stellen nach Kategorien zu ordnen, so ergibt sich, daß weitaus die größere Hälfte der Varianten in solchen bestehen, die sich ihrer Art nach von den Varianten nicht unterscheiden, welche die Überlieferung überhaupt bietet. Es handelt sich (1) um Wortstellungen im Satz, (2) um Tempusverschiedenheiten (3) um Vertauschung von Sing. und Plural (οὐρανός > οὐρανοί usw.), (4) um Vertauschung von Synonymen oder Auslassung eines Gliedes in einer Reihe von Synonymen (κύριος > θεός usw.), (5) von Präpositionen (πρός > εἰς, διά

Preuß. Akad. d. Wiss. 1919 S. 527 ff.: „Über I Kor 14, 32 ff. und Röm. 16, 25 ff. nach der ältesten Überlieferung und der Marcionitischen Bibel".

1 Gal. 1, 7(bis). 8; 2, 2. 20; in 3, 10—12. 34; 4, 3. 8 f. 24 f.; 6, 7. 6. 17. — I Kor. 1, 11. 18. 28; 2, 16; 3, 2. 3. 16. 17. 19; 4, 15; 6, 11. 13; 8, 5. 8 f.; 10, 5. 6; 12, 28; 15, 20. 22. 25. 29. 31. 38. 50. — II Kor. 2, 16; 3, 16; 18 (quinquies); 4, 4. 7(ter). 11. 16; 5, 1(bis). 4(bis). 17; 10, 18. — Röm. 1, 18; 3, 21; 5, 1. 9. 21(bis); 6, 19. 20; 7, 7(bis). 25(bis); 8, 5. 9; 11, 5; 13, 19. — I Thess. 4, 15. 16; 5, 23. — II Thess. 1, 6 (bis); 2, 4. — Ephes. 1, 9. 13; 2, 2. 11. 13 (ter). 16. 17. 19; 5, 19. 23. 29; 6, 11. — Kol. 1, 5. 24; 2, 16 f. — Phil. 1, 18; 2, 7; 3, 7. 9.

2 Weil es ihm hier sozusagen nur auf das Stichwort ankam; sorgfältiger ist er, wenn er Marcionitische Textkorrekturen verzeichnet (s. o.).

> ἐν usw.), (6) von Partikeln (ἀλλά > καί, οὖν > δέ, οὔτε > οὐδέ usw.), resp. um Einschiebung oder Auslassung von solchen, (7) um Einschiebung oder Auslassung von Pronomina (αὐτοῦ usw.) und um ähnliche Dinge. Nach Ausscheidung dieser nahezu gleichgültigen Fälle soll eine kurze Übersicht zeigen, was hier noch übrig bleibt:

Im Galaterbrief 1, 7 a Verstärkung des Gedankens durch ein eingeschobenes πάντως und 1, 8 durch ein eingeschobenes ἄλλως; vermutlich ist auch ὑμᾶς θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ für θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ als Verstärkung zu beurteilen. 2. 2 logische Verbesserung des Gedankens: ἔδραμον ἢ τρέχω > τρέχω ἢ ἔδραμον. 2, 20 Verstärkung des Gedankens durch die Aussage „der Gottessohn, der mich erkauft hat" statt „der Gottessohn, der mich geliebt hat". 3,10 ὑπὸ νόμον für ἐξ ἔργων νόμου ist eine Verdeutlichung. 4, 3 Undurchsichtige Voranstellung der aus 3, 15 stammenden Worte: ⟨ἔτι⟩ κατὰ ἄνθρωπον λέγω, vor die Worte: ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι, das sonst nicht bezeugte ἔτι ist stilistische Hinzufügung. 4, 24 f. Undurchsichtige Einschiebung von Ephes. 1, 21 an dieser Stelle. 6, 17 Logische Präzisierung des Gedankens durch Einschiebung von εἰκῇ in den Satz: κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω. Zu 4, 24 f. noch ein Wort: Diese Stelle ist deshalb so merkwürdig, weil sich hier neben einem einschneidenden tendenziösen Eingriff noch zwei Maßnahmen finden, die sonst bei M. beispiellos sind, nämlich außer dem eben berührten Einschub aus dem Epheserbrief noch der andere freigestaltete Einschub: εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν. Der Versuch, M. selbst von diesen Einschüben zu entlasten, ist möglich; aber nicht ausgeschlossen bleibt, daß M. als Textkritiker sich an einer Stelle etwas erlaubt hat, was er sich sonst nie gestattet hat. Nur wenn er diese Stelle für einen besonderen Zweck brauchen wollte, läßt sich diese Ausgestaltung verstehen. War sie, die so scharf den Gegensatz der beiden „Ostensiones" hervorhebt (die Veranstaltung der Knechtschaft, die vom Sinai zur Synagoge geführt hat, und die überirdische Veranstaltung, die zur heiligen Kirche, unsrer Mutter, geführt hat), vielleicht dazu bestimmt, bei der Aufnahme in die Marcionitische Kirche als heilige Formel zu dienen?

Im I Korintherbrief 1, 11 ἤκουσται > ἐδηλώθη undurchsichtig; doch ist mir fraglich, ob hier überhaupt eine Variante anzunehmen ist. 1, 18 Logische Verbesserung des Gegensatzes μωρία > δύναμις durch die Fassung μωρία > δύναμις καὶ σοφία. 1, 28 Verstärkung des Gedankens durch Einschiebung von τὰ ἐλάχιστα zwischen τὰ ἀγενῆ und τὰ ἐξουθενημένα (wohl in Rücksicht auf I Kor. 15, 9). 3, 3 Tilgung der Worte καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε (undurchsichtig). In 3, 20 (s. auch 2, 16) scheint M. den korrekten LXXText eingesetzt zu haben, oder es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit des WTextes hier zu konstatieren (s. Lietzmann, Römerbrief [2] S. 15). 6, 13 Zusatz ὡς ὁ ναὸς τῷ θεῷ καὶ ὁ θεὸς τῷ ναῷ, der für M. so unwahrscheinlich ist, daß man vermuten muß, er habe hier einen ursprünglichen Satz konserviert, der sehr frühe verloren gegangen ist. 15, 20 M. schreibt Χριστὸς κηρύσσεται ἐκ νεκρῶν ἀναστάναι > Χρ. ἐγήγερται. Daß er statt „Erweckt werden" bei Christus „Auferstehen" setzt, ist auch sonst zu belegen und tendenziös (s. u.); warum er aber nicht einfach Χρ. ἀνέστη geschrieben hat, ist dunkel. 15, 25 u. 29 lasse ich beiseite, da mir nicht ganz sicher ist, daß er wirklich πάντας dort und ὅλως hier ausgelassen hat; hat er sie ausgelassen — sie sind nicht notwendig —, so hat er die hier vorliegenden Verstärkungen des Gedankens für überflüssig erachtet, während er anderseits unterstreicht (s. o.).

Im II. Korintherbrief 3, 18. An diesem Verse muß M. besonders viel gelegen haben. Ich stelle die beiden Fassungen nebeneinander:

Originaltext:	Marcion:
Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.	Ἡμεῖς ἤδη ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὸν Χριστὸν κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης τοῦ κυρίου εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνευμάτων.

Die Veränderungen dürfen als logische Verbesserungen bezeichnet werden; so läßt sich die Auslassung von πάντες, das eingeschobene ἤδη (s. z. Röm, 3, 21; 8, 9), die Vertauschung der Herrlichkeit Christi mit Christus, die Präzisierung der δόξα durch τοῦ κυρίου, um die genaue Korrespondenz mit dem Schluß herzustellen und die Vertauschung von πνεύματος mit πνευμάτων

verstehen. — Der pedantische Zusatz τοῦ σώματος 5,4 zu ἐν τῷ σκήνει dient zur Verdeutlichung des Sinns.

Im Römerbrief 1, 18 ist wiederum πᾶσαν ausgelassen (s. zu I Kor. 15, 25; II Kor. 3, 18); es konnte als pleonastisch, wie I Kor. 15, 25, wegfallen. Bei der Verbindung von 3, 21 mit 5, 1 hat M. das Einst und Jetzt scharf hervorgehoben: τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ und zu διὰ πίστεως zur Sicherstellung des Begriffs τοῦ Χριστοῦ hinzugefügt. 5, 21 ist αἰώνιον weggelassen; der Gegensatz von Tod und Leben wird so straffer. In 8, 9 ist νῦν im Interesse der Präzision hinzugesetzt (s. o.).

Im I Thessalonicherbrief 4, 16 ist ἐσχάτη zu σάλπιγξ hinzugefügt aus Pedanterie. 5, 23 ist die Hinzufügung von καὶ σωτῆρος zu τοῦ κυρίου bemerkenswert; M. legte also in einer feierlichen Formel darauf Gewicht, daß dieser Begriff nicht fehlte.

Im Epheserbrief 1, 13: hat nach εὐαγγέλιον bei M. τῆς σωτηρίας ὑμῶν wirklich gefehlt? man begreift nicht, warum er es ausgelassen haben sollte; wollte er etwa verkürzen? 2, 14 f. τὸ μεσότειχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ hat M. verändert zu τ. μεσ. τῆς ἔχθρας ἐν σαρκὶ λύσας. Hier liegt sicher eine Verkürzung vor. 6, 11 wenn M. wirklich ἐν ᾗ στῶμεν > πρὸς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς στῆναι geschrieben hat, so ist der Grund der Änderung undurchsichtig.

Im Philipperbrief 1, 18 ist οὐδέν μοι διαφέρει, wenn M. so geschrieben hat, eine bloße stilistische Korrektur. In 3, 7 ist νῦν, in 3, 9 ἤδη hinzugefügt, s. ähnliches oben.

Man sieht, daß sich aus diesen nicht zahlreichen Varianten generelle Motive schwerlich gewinnen lassen. Hat M. auch — im besten Fall — an ein paar Stellen unterstrichen, an ein paar Stellen logische Verbesserungen angebracht, an anderen die Gedanken verstärkende Zeitpartikeln hinzugefügt usw., so sind doch diese Stellen, gemessen an dem Umfang der Texte, so wenig zahlreich, daß man von bestimmten Absichten, die ihn in erheblichem Grade bestimmt haben, nicht sprechen darf. Die Untersuchung endet also hier negativ, d. h. es läßt sich über die Tatsachen hinaus, daß M.s Text im Griechischen und im Lateinischen der 𝔚Überlieferung angehört, und daß er aus dogmatischen Tendenzen an den Texten korrigiert hat, nichts Bestimmtes über seine Absichten sonst ermitteln. Wahrscheinlich hat er überhaupt solche nicht gehabt, mag er auch hie und da einmal, da er

überhaupt korrigierte, eine „Verbesserung“ angebracht haben — Diorthosen, wie sie sich auch sonst Textkritiker damals gestattet haben. Doch kann ein großer Teil von ihnen schon dem WText angehört haben, den er zugrunde legte, wenn wir das auch nicht mehr nachzuweisen vermögen[1]. Daß er irgendwo an den angeführten Stellen den Urtext bewahrt hat, ist, soviel ich sehe, nicht wahrscheinlich zu machen; es sei denn etwa in I Kor. 6, 13. — Fremde Stoffe hat er nirgendwo eingemischt.

3. Welches Verhältnis besteht zwischen dem lateinischen Marcion-Text und dem lateinischen WText? Hat jener diesen beeinflußt? Ist er sogar seine Grundlage?

Es sind oben (S. 154*) sechs Stellen nachgewiesen worden (dazu Röm. 16, 25—27), an denen Lesarten M.s — daß sie solche sind, zeigt ihre Tendenz — in der Überlieferung des WTextes zu finden sind[2]. Da der griechische und lateinische M.Text selbst zur WÜberlieferung gehört, so erhebt sich die Frage, ob nicht der lateinische M Text die erste Übersetzung der Paulusbriefe ins Lateinische ist, auf welcher die katholische Übersetzung (Wlat.) fußt. A priori ist das sehr wohl möglich; denn das Bedürfnis einer lateinischen Übersetzung der Paulusbriefe muß bei des Griechischen unkundigen Marcioniten stärker gewesen

---

1 Zahn schreibt (a. a. O. I S. 649): „. . . Harmlose Verbesserungen (an mehreren Stellen) zeugen von dem Streben nach strafferem, bald nach unmißverständlicherem Ausdruck. Vor allem aber ist unverkennbar das Streben nach Verkürzung der großen Briefsammlung . . . Er liebte nicht die Wiederholung. Er hatte auch kein Interesse an den äußerlichen Geschichten und persönlichen Verhältnissen, auf welche Paulus in seinen Briefen einzugehen veranlaßt war.“ Für solche Verallgemeinerungen bietet der uns erhaltene Marcion-Text keine genügende Unterlage. Zahn nimmt u. a. an, daß M. den Namen des Apollo aus den Briefen gestrichen habe: „Was ging die Gemeinden des 2. Jahrhunderts Apollo an?“ Allein es ist mehr als unsicher, daß Apollo's Name überall in I Kor. gestrichen war. Wohl aber scheint M. den Barnabas Galat. 2, 1. 9 entfernt zu haben, damit er nicht als wahrhaftiger Apostel neben Paulus erscheine.

2 Über sie hinaus auch in anderen Stellen, wo man aber nur mutmaßen kann, daß hier der M-Text vorliegt.

sein als in der lateinischen Großkirche. Daher meinte Lietzmann[1], das Problem, das hier vorliegt ,,finde seine Lösung vielleicht am einfachsten durch die Annahme, daß in der Mitte oder zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, als die amtliche römische Kirche noch griechisch sprach, Marcionitische Prediger für ihre Lehre auch in der lateinisch sprechenden Bevölkerung Roms Jünger zu werben suchten und zu diesem ihren Propagandazweck zuerst den ihnen besonders am Herzen liegenden Paulustext ins Lateinische übersetzten; diese Übersetzung hat dann die katholische Kirche übernommen und ihrem Texte angeglichen, aber doch nicht überall die Spuren des Ursprungs verwischen können".

Diese Hypothese wird, so scheint es, durch die Tatsache gestützt, daß die Marcionitischen Prologe (Argumente) in die katholischen Mss. gekommen sind, und daß es katholische Handschriften mit Röm. 16, 25—27 und anderen Marcionitischen Lesarten gibt. Aus dem Vorhandensein der Prologe läßt sich indes keineswegs ein zwingendes oder auch nur wahrscheinliches Argument für die Priorität des lateinischen MTextes vor dem katholischen 𝔚Text gewinnen; wie steht es mit dem Gewicht der Marcionitischen Lesarten?

Da 𝔚graec. die Voraussetzung von Marciongraec. ist, so dürfen die dogmatisch indifferenten LLAA, die sie gemeinsam haben, hier nicht in Betracht kommen. Dann bleiben also nur Gal. 5, 14; Röm. 1, 16; I Kor. 15, 3; I Thess. 2, 15; Ephes, 4, 6; 5, 31; Röm. 16, 25—27. Auf weiteres Marcionitisches Gut hat Lietzmann (a. a. O.) aufmerksam gemacht; er verweist auf Röm. 5, 6; 14, 10; I Kor. 5, 8 sowie auf Ephes. 1, 1; Röm. 1, 7. 15 und Röm. 15. 16.

Bei I Kor. 5, 8 handelt es sich nach Lietzmann selbst (S. 33) nur um eine Möglichkeit: Röm. 1, 20 hat das Abendland *πονηρία* zu *πορνεία* umgestaltet. Dadurch sieht sich L. erinnert daß I Kor. 5, 8 der Kod. G dieselbe Umwandlung bietet; da nun Tert. (adv. Marc. V, 7)von I Kor. 5, 5 sofort zu 6, 13 übergeht mit den Worten: ,,Avertens autem nos a fornicatione manifestat carnis resurrectionem", so ließe sich vermuten, daß M. in I Kor. 5, 8 — der Vers ist uns für M. nicht überliefert — *πορνείας* für *πονηρίας* gelesen hat und dies also eine Marcionitische Lesart sei. Allein

[1] Römerbrief [2], S. 14 f.

selbst wenn diese Kombination Vertrauen verdiente — Tert.s Satz ist doch bereits dadurch gedeckt, daß der ganze Abschnitt I Kor. 5, 1—7 von der Hurerei handelt —, so wäre es sehr vorschnell, die Lesart als Marcionitische zu bezeichnen. Sie hat vielmehr als eine Lesart des 𝔚Textes zu gelten, da sie dogmatisch indifferent ist. Wohin kämen wir, wenn wir alle Sonderlesarten des WTextes dem M. als Urheber zuwiesen!

Nicht verständlich ist mir, inwiefern ἔτι γάρ Röm. 5, 6 eine Marcionitische Lesart sein soll, da Lietzmann selbst sie als die ursprüngliche verteidigt (S. 56).

Röm. 14, 10 hält L. den Richterstuhl Gottes für die ursprüngliche Lesart, „Christi" für Korrektur. Allein er selbst macht darauf aufmerksam, daß Χριστοῦ sich schon bei Polykarp (ep. 6, 2) findet; also hat die Lesart mit Marcion nichts zu tun (der DGText hat sie nicht).

Diese drei Stellen müssen somit für unsern Zweck als unbrauchbar zurückgewiesen werden; die Fragen aber, die sich an Ephes. 1, 1; Röm. 1, 7. 15 und Röm. 15. 16 (dazu 16, 25—27 besonders) anschließen, hängen aufs engste zusammen. Es steht nach der Angabe Tert.s fest, daß M. den Epheserbrief als Laodicenerbrief in seinem Kanon hatte (s. o. zu Laod. 1 S. 114*). Wenn Tert. das so ausdrückt: „Marcion et titulum aliquando interpolare gestit, quasi et in isto diligentissimus explorator", so muß man sowohl quasi als auch den Hohn hier völlig verkennen, wenn man aus dieser Bemerkung schließen will (so Zahn), Tert. bezeuge hier dem M., er habe auf Grund einer kritischen Untersuchung — die also Tert. bei ihm gelesen hat — diese Änderung vorgenommen [1]. Der Satz ist vielmehr sachlich völlig belanglos — der „so sorgfältige Forscher" hat die Zahl der Briefe angetastet, die Briefe selbst

[1] Welches Schwergewicht Zahn an Tert.s ironischen Ausdruck hängt, zeigt u. a. S. 625 (Bd. I) seines Werks: „Wenn Tert. sagt, M. habe sich auch in diesem Punkte als einen sehr sorgfältigen Forscher beweisen wollen [aber das sagt Tert. gar nicht], so müssen wir schließen, daß er für seine auf Herstellung einer Bibel gerichtete Tätigkeit überhaupt diesen Anspruch erhoben hat. An diesem einen Beispiel aber, das in hellem Tageslicht liegt [nein, das aus dem Nichts geschaffen ist], erkennen wir auch, daß der Gegenstand der Kritik und der Forschung M.s und die Grundlage seines Aufbaus die vor ihm in der Kirche vorhandene Bibel war".

verfälscht und an einer Stelle nicht einmal die Titel verschont![1] — und wenn er fehlte, wüßten wir nicht weniger. Aber deshalb darf auch das Wort „titulus" nicht gepreßt und nicht behauptet werden, Tert. werfe dem M. nur vor, daß er die Überschrift geändert hat, während er ihm eine Korrektur in c. 1, 1 nicht zur Last lege, eine solche also hier ausschlösse. Er macht vielmehr nur zur Überschrift seine Bemerkung und geht dann sofort zu 1, 9 f. über. Da wir aber hier keine weiteren Zeugnisse besitzen, so bleibt es völlig im Dunklen, ob M. in 1, 1 *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ πιστοῖς* oder schon *τ. ἁγ. τ. οὖσιν κ. πιστοῖς* (sei es mit, sei es ohne, *ἐν Ἐφέσῳ*) gefunden hat. Hat er ersteres gefunden, so war in der Briefsammlung, die er durchkorrigierte, noch der ursprüngliche Text vorhanden; denn es ist mir nicht zweifelhaft, daß *ἐν Λαοδικείᾳ* die ursprüngliche Lesart ist[2]. In diesem Falle ist es ihm leider nicht geglückt, die richtige Adresse wieder zur Anerkennung in der Christenheit zu bringen. Hat er aber schon den korrigierten Text in 1, 1 vorgefunden, so ist mit zwei Möglichkeiten zu rechnen: entweder stand bereits in der Aufschrift „An die Epheser", dann hat er das als Irrtum korrigiert, oder es stand überhaupt keine Ortsbezeichnung im c. 1, 1, dann hat er Laodicea eingesetzt, weil er eine alte (richtige) Überlieferung besaß, oder den beraubt vorgefundenen Text von 1, 1 unverändert gelassen. Da sich aber nirgendwo bei ihm historisch-kritische Erwägungen nachweisen lassen[3], so ist die erste Möglichkeit m. E. recht unwahrscheinlich.

M. hat aller Wahrscheinlichkeit nach wiedergegeben, was er vorfand: in der Aufschrift *Πρὸς Λαοδικέας* und in 1, 1 entweder *ἐν Λαοδικείᾳ* oder den schon dieser Worte beraubten Text. Die Hypothese aber, daß er selbst die Beraubung vorgenommen, schwebt völlig in der Luft. Mag sich die Ausmerzung in c. 1, 1 daraus erklären, daß die Laodicener-Gemeinde sich zeitweilig durch innere Verwahrlosung so gut wie aufgelöst hatte (s. Offenb. Joh. 3),

1 Es mag sein, daß Tert. an Kol. 4, 16 gedacht hat, als er M. bei seiner angeblichen Umadressierung des Epheserbriefs den „diligentissimus explorator" nannte; aber auch das ist nicht sicher, da Tert. es nicht sagt.

2 S. meine Abhandlung in den Sitzungsberichten der Preuß. Akademie „Die Adresse des Epheserbriefs des Paulus" 1910, S. 696 ff.

3 Weiteres darüber s. später.

und man deshalb keinen Paulusbrief an sie zu lesen wünschte, oder mag sie aus der Absicht entsprungen sein, den Brief zu einem katholischen zu machen — in beiden Fällen liegt nicht der geringste Grund vor, M. dafür verantwortlich zu machen. Dazu: es ist doch sehr unwahrscheinlich, weil beispiellos, daß eine Text-Korrektur Marcions eine solche Verbreitung erlangt hat wie die Fassung: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς in der alten Kirche.

Aber hat nicht auch Röm. 1, 7. 15 „ἐν Ῥώμῃ" in Marcionitischen Bibeln gefehlt, steht diese Ausmerzung nicht mit der von „ἐν Ἐφέσῳ" in einem innern Zusammenhang, und ist nicht er für diese Auslassung verantwortlich? Nun, zunächst sind uns die Texte dieser Verse bei M. überhaupt nicht überliefert. Das Fehlen von ἐν Ῥώμῃ in ihnen (bezw. ihre Ersetzung durch andere Worte) ist für 1, 7 bezeugt durch Orig. G (d Cod. Fuld. der Vulgata, Ambrosiaster, diese nur indirekt), für 1, 15 allein durch G. Nun ist gewiß die Überlieferung des 𝔚Textes in G dem Marcion-Text am nächsten verwandt, und es hat daher eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß auch bei M. ἐν Ῥώμῃ gefehlt hat. Allein in dem Verhältnis der beiden Texte (s. o. S. 154* f.) gilt die Regel, daß gemeinsame Lesarten solange als solche zu betrachten sind, bei denen M. dem anderen Text gefolgt ist, bis nicht das Umgekehrte erwiesen ist. Da dies hier nicht erwiesen werden kann, so ist zu urteilen, daß, wenn ἐν Ῥώμῃ bei M. gefehlt hat, er einfach, wie in vielen Dutzenden von Fällen, der G Rezension des 𝔚Textes gefolgt ist, welche die Worte nicht bot.

Es erübrigt das wichtigste Problem, das Fehlen von Röm. 15. 16 bei Marcion. Aus dogmatisch-tendenziösen Motiven kann M. diese Kapitel nicht gestrichen haben [1]; warum fehlten sie also bei ihm? Alles, was bis vor kurzem über dies Problem geäußert worden ist, war ganz unbefriedigend; erst Corssen hat hier Licht gebracht, indem er gezeigt hat, daß die Kapitel in der DG Überlieferung des 𝔚Textes gefehlt haben; sie sind also gar nicht vor M.s Augen gekommen; mithin hat nicht er sie gestrichen oder etwa durch Zufall ein verstümmeltes

1 Einige Anstöße, die c. 15 bot, hätte Marcion leicht beseitigen können.

Exemplar in die Hand bekommen [1]. Aber könnte er es nicht doch gewesen sein, und die DGÜberlieferung wäre erst durch ihn zur Streichung veranlaßt worden? Dann müßte man bei M. ein spezifisches Motiv nachweisen können; ein solches aber läßt sich nicht ermitteln; denn er hatte bei seinen Streichungen nur ein dogmatisch-tendenziöses Interesse [2]. Aber wird das Problem nicht einfach zurückgeschoben, wenn man es der Rezension DG aufbürdet? Nein; denn hier ist es auf einen Boden versetzt, auf dem eine Lösung leichter ist, ja auf dem man sich sogar bei einem Non liquet zu beruhigen vermag. In bezug auf M. hat unsere Untersuchung gezeigt, daß (von einigen Diorthosen abgesehen, die auch nicht sicher sein Eigentum sind) seine Textkorrekturen auf dem dogmatisch-tendenziösen Motiv beruhen und daß man bei ihm daher Nebenabsichten nicht annehmen darf; dagegen läßt der breite Boden der großen Kirche für die Annahme der verschiedensten Möglichkeiten Raum. Er fällt nicht in den Rahmen unserer Aufgabe, die wahrscheinlichste herauszusuchen. Er mögen Röm. 1, 8. 15; Ephes. 1, 1 und das Fehlen von Röm. 15. 16 ein gemeinsames Problem bilden, und aus dem Gemeinsamen mag das Motiv zu den hier erfolgten Streichungen abstrahiert werden [3]; aber das gehört nicht in die Marcion-Forschung, sondern in die allgemeine Geschichte des Bibeltextes in der Kirche.

Ein Wort ist noch nötig über die Verse Röm. 16, 25—27, die ein ganz selbständiges Stück bilden und deren Textgeschichte ich als bekannt voraussetzen darf. M. hat sie nicht geboten und nicht gekannt; aber sie sind offenbar streng Marcionitisch und nur durch 2 (3) Zusätze mühsam und unzureichend katholisiert. Ich setze die Zusätze in Klammern:

Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου [καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ oder *καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.], κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν [διά τε γραφῶν προφητικῶν] κατ᾿ ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς*

---

1 S. Lietzmann, Römerbrief 2. Aufl. S. 125.

2 Selbst an den zahlreichen Grüßen kann er sich nicht gestoßen haben, da er Kol. 4, 10 ff. beibehalten hat.

3 Ich selbst bekenne, keine befriedigende Lösung zu wissen. Das Motiv, die Briefe durch Streichungen des Lokalen und Partikularen zu „katholisieren“ genügt nicht.

πάντα τὰ ἔθνη [γνωρισθέντος], μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα κτλ.

Die „prophetischen Schriften" können schlechterdings nur das A. T. bezeichnen (gegen die Ausleger, die hier in verständlicher Verlegenheit an christliche Prophetenschriften denken), aber ebenso gewiß ist, daß die alttestamentlichen Propheten neben νῦν unmöglich stehen können; denn dieses νῦν zeigt unwidersprechlich die christliche Epoche an. Dazu kommt, daß γνωρισθέντος neben φανερωθέντος eine Überladung ist. Ferner ist καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ. nach κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου nahezu unerträglich [1]. Endlich sowohl das absolute κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου als auch die Vorstellung, daß erst jetzt das bisher unbekannte Heil offenbart worden ist, sind Marcionitisch. Also haben wir hier den Fall, daß spätere Marcioniten dem Römerbrief einen Schluß gegeben haben und daß dieser Schluß in die kirchliche Überlieferung gekommen ist, jedoch mit Korrekturen, da er sonst unerträglich war. S. meine Abhandlung in d. Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. 1919 S. 527 ff., in denen der Marcionitische Charakter dieser Verse und die Annahme katholischer Interpolationen genau begründet sind.

Einige Marcionitische Lesarten sind wirklich in die Überlieferung des katholischen Textes gelangt, aber es sind nur wenige nachweisbar. Die überwältigende Mehrzahl der LLAA, die als Marcionitisch in Anspruch genommen werden können, sind vielmehr LLAA des Wtextes, zu welchem der Marciontext Graec. und Lat. selbst gehören [2]. Auf die Hypothese aber, in der Marcionitischen Kirche seien die Paulusbriefe zuerst ins Lateinische

---

1 Auf die Varianten berufe ich mich nicht, da sie m. E. den überlieferten Text voraussetzen.

2 Hiernach erledigt sich die Bemerkung Zahns (a. a. O. I S. 638): „Angesichts der unversöhnlichen Feindschaft der Kirche gegen M. ist es ganz undenkbar, daß der unermüdlich als ketzerische Fälschung verurteilte Text M.s auf die Gestaltung des kirchlichen Textes einen positiven Einfluß geübt hat." Richtig aber ist seine Erkenntnis in bezug auf die große Mehrzahl der Fälle, „daß alle Textgestaltungen, welche dem Unkundigen als Eigentümlichkeiten der Bibel M.s erscheinen, welche aber zugleich durch katholische Handschriften, Übersetzungen und Schriftsteller bezeugt . . . sind, von M. nicht geschaffen, sondern . . . herübergenommen worden sind" (nämlich aus dem WText). Man muß nur hin-

übersetzt worden und die katholische Kirche habe diese Übersetzung rezipiert und nach dem ursprünglichen griechischen Text zurückkorrigiert, wird man durch keine Beobachtung geführt. Sie unterliegt auch dem Bedenken, daß eine solche Rekorrektur ein sehr schwieriges und mühsames Unternehmen gewesen wäre [1]. Doch bleibt die Hypothese als eine bloße Möglichkeit bestehen, und vielleicht untersucht jemand in Zukunft die Frage, ob etwa die lateinische Übersetzung der von M. ausgeschiedenen Abschnitte der Paulusbriefe und die Übersetzung der Pastoralbriefe ins Lateinische beachtenswerte Unterschiede von der Übersetzung der Teile aufweist, die M. und der Kirche gemeinsam sind. Diese Teile repräsentieren den Text, wie er — wahrscheinlich in Rom — kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts gelesen wurde; es ist ihnen daher größere Beachtung zu schenken — das gilt namentlich vom Römerbrief —, als dies bisher geschieht.

Die Frage liegt nahe (s. Zahn, a. a. O. I. S. 648), ob M. etwa mehrere Handschriften für seine neue „gereinigte" Ausgabe hinzugezogen hat. Man muß a priori, so scheint es, annehmen, daß er das getan hat; denn er muß doch wohl nach „unverfälschten" Handschriften gesucht haben. Aber da er solche nicht fand und nicht finden konnte, ist es sehr wohl möglich, daß er sich mit einer Handschrift begnügt hat. Jedenfalls läßt sich der Gebrauch mehrerer Handschriften nicht nachweisen, und jede Spur fehlt, daß er neben dem Wtexte auch noch einen andern hinzugezogen hat. Auch legt weder sein weltlicher Beruf noch sein reformatorischer Zweck die Annahme nahe, daß er als technischer Philolog gearbeitet hat, wenn auch einzelne Textänderungen in der schlagenden Kürze, in der sie seine dogmatische Tendenz zum Ausdruck bringen, virtuos sind. Seine tendenziösen Korrekturen sind oben (in dem Hauptteil) so eingehend behandelt worden, daß sich eine Untersuchung hier erübrigt.

---

zufügen, daß dies auch sehr wahrscheinlich für eine Gruppe von Fällen gilt, in denen sich zufällig in den uns erhaltenen Zeugen des WTextes die Variante nicht findet, die man bei M. liest.

1 Aber wie ausgezeichnet wäre es geglückt, wenn der lateinische WText der Paulusbriefe, also auch die Vulgata, ein korrigierter Marcion-Text wäre.

4. Die Reihenfolge der Paulusbriefe bei Marcion.

Die Reihenfolge Gal., Kor., Röm., Thess., Ephes., Kol., Phil., Philem.[1] ist einzigartig[2]. Wie ist sie zu erklären? In der Tübinger Schule glaubte man einst, an ihr einen äußeren Beweis für die Unechtheit der Briefe Thess. bis Philem. zu besitzen; denn in dieser Reihenfolge stünden zuerst die 4 echten Briefe (in chronologischer Reihenfolge), dann (wiederum in chronologischer Reihenfolge) die unechten. Daran wird heute niemand mehr denken. Zahn hält die Reihenfolge ebenfalls für chronologisch, aber als ganze, indem er in bezug auf Thess. annimmt, M. habe sich entweder eine falsche Meinung über den Ursprung dieser Briefe gebildet oder er habe Thess. ihrer geringeren Bedeutung wegen an den Schluß der ersten Abteilung (woher diese Scheidung?) gestellt, „wodurch er dann den Vorteil hatte, daß gleich an der Spitze seines Apostolikons der für ihn vor allen anderen wichtige Galaterbrief stand". Wie man aber hier auch erklären möge, gewiß sei, daß die Ordnung der Briefe aufs neue beweise, „daß M. in Dingen, welche für ihn dogmatisch indifferent waren, historischen Erwägungen folgte" (Bd. I S. 623; II S. 346 f.). Allein der Riß, der in diese Betrachtung durch die falsche Stellung von Thess. kommt, bleibt bestehen, und von chronologischen Studien M.s in bezug auf die Briefe wissen wir nichts. Mir scheint sich die Reihenfolge anders zu erklären: Den Galaterbrief hat M. aus sachlichen Gründen vorangestellt; er war ihm die Magna Charta seines Christentums und erfüllte ihm das Bedürfnis, das die große Kirche durch die Rezeption der Apostelgeschichte befriedigte. Aus Tert. IV, 3 und V, 2 erkennen wir noch aufs deutlichste, daß für M. alle anderen Paulusbriefe im Schatten des Gal. gestanden haben. Die übrigen Briefe aber ordnete M., wie es scheint, einfach nach

1 Nach Epiph. (also für die cyprisch-palästinensischen Marcioniten): Philem., Phil. Jener Brief sollte wohl zu dem mit ihm geschichtlich zusammengehörigen Kol. gestellt werden. Zahn (Kanonsgesch. I S. 623) denkt an die Möglichkeit, daß dies die ursprüngliche Reihenfolge sei (gegen Tert.s Angabe), obgleich sie später bezeugt ist, weil er die ganze Reihenfolge für eine chronologische hält.

2 S. über die Reihenfolge der paulinischen Briefe die große Untersuchung von Zahn, a. a. O. II, S. 344 ff.; dazu I, S. 456. 623. 836.

der Größe. Ich setze die Stichen des Euthalius hinzu und in Klammern die Buchstabenzahl der Briefe[1], Gal., I u. II Kor. 1460 (54 536), Röm. 920 (35 266), I u. II Thess. 299 (11 479), Ephes. 312 (11 932), Kol. 208 (7745), Phil. 208 (7975). Philem. 37 (1567). Hier fällt nur auf, daß I und II Thess. vor Ephes. stehen; allein es waren zwei Briefe, und der Raum, den sie mitsamt Titel und Schlußstrich beanspruchten, war daher größer als der für Ephes. nötige. So wird man annehmen dürfen, daß die Länge der Briefe das Prinzip ihrer Anordnung bei M. gewesen ist[2]. Eine ,,historische" Betrachtung kommt also nicht in Frage.

5. Hatte das Marcionitische Apostolikon schon eine Capitulatio?[3]

Corssen hat in seiner anregenden Abhandlung ,,Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefs" (Ztschr. f. d. NTliche Wissensch. 10. Bd. S. 21 ff. 25 ff.) zuerst auf Spuren ältester Capitulatio der Texte in der abendländischen Kirche (bei Tert.) hingewiesen. Mit Recht legt er Gewicht auf Tert. V, 7, wo der Abschnitt I Kor. 10, 6—11 als ein Kapitel für sich erscheint (,,denique et in clausula praefationi apostolus respondet"). Geht man nun von dieser Stelle aus vorwärts, so stößt man in V, 8, wo Tert. zu I Kor. 12, 1 ff. übergeht, auf die zusammenfassende Bezeichnung ,,Nunc de spiritalibus", ohne weiteren Zusatz; Tert. fährt in einem neuen Satz fort: ,,Dico haec quoque in Christo a creatore promissa". Zwei Seiten weiter, noch in demselben Kapitel, heißt es dann beim Übergang zu c. 13: ,,De dilectione quoque omnibus charismatibus praeponenda apostolus instruxit"; Tert. läßt dann das ganze 13. Kap. beiseite, bringt also nur diese Überschrift. Aber auch wenn man von c. 10, 6 ff. rückwärts geht, stößt man V, 7 beim Übergang zu I Kor. 7, 1 ff. auf die Bemerkung: ,,Sequitur de nuptiis (congredi, quas Marcion ... prohibet"). Andere Spuren habe ich nicht gefunden. Schon für Tert. reichen sie nicht

1 S. die Tabelle bei Zahn, a. a. O. I, S. 76. Die Buchstabenzahl hat natürlich nicht die Bedeutung wie die antike Stichenberechnung.

2 Kol. und Phil. konnte man nach der Stichenzahl beliebig ordnen.

3 S. dazu de Bruyne, Rev. Bénéd. 1911 p. 9 f. des Separatabzugs (sonst S. 141 f.).

aus, um seinem Bibeltext eine Capitulatio zuzusprechen, wenn sie nicht durch andere Beobachtungen ergänzt werden (was jedoch der Fall ist); um Marcion aber eine solche beizulegen, bzw. dem von ihm bearbeiteten WText, dazu sind sie ungenügend. Doch erhalten sie vielleicht eine schwache Beweiskraft, wenn man auf das Marcionitische Evangelium blickt; denn hier stößt man bei Tert. und Epiph., wo sie zur Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus übergehen, auf folgende Beobachtung: Tert. schreibt (IV, 34): ,,Subsequens argumentum divitis apud inferos dolentis et pauperis in sinu Abrahae requiescentis", und Epiph., Schol. 44: *Περὶ τοῦ πλουσίου καὶ Λαζάρου τοῦ πτωχοῦ, ὅτι ἀπηνέχθη ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον τοῦ Ἀβραάμ.* Soll man hier annehmen, daß beide sich auf eine ,,Überschrift" beziehen, die im Evangelium M.s stand? Vgl. auch Tert. IV, 19 zu Luk. 8, 4 ff.: ,,De parabolis".

6. Marcion und die Pastoralbriefe.

In bezug auf M.s Verhältnis zu diesen Briefen wissen wir nur, daß M. sie nicht in seiner Paulinischen Briefsammlung hatte (s. Tert. V, 1. 21; Epiph.; vgl. Pseudotert. sub. ,,Cerdo"), daß aber eine Gruppe späterer Marcioniten sie aufgenommen hat (s. den Prolog zu Tit., oben S. 129* ff.)[1]. Daraus läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß kein ausdrückliches Verbot M.s, diese Briefe zu rezipieren, in seiner Kirche bekannt war, d. h. daß er sich in den ,,Antithesen" oder sonstwo n i c h t über sie geäußert hat. Das wird auch durch Tert. bestätigt, der es sich gewiß nicht hätte entgehen lassen, wenn er bei M. ein (verwerfendes) Urteil über die Briefe gefunden hätte[2]. Hieraus läßt

1 Auch die Marcioniten, mit denen es Chrysostomus zu tun gehabt hat, haben sich die Pastoralbriefe (aber gewiß mit Korrekturen) gefallen lassen; s. Chrysost. zu II Tim. 1, 18: ,,Die Marcioniten folgern aus den Worten: *δῴη ὁ κύριος παρὰ κυρίου*, daß es zwei Herren gebe".

2 Er bemerkt aber zu ihnen beim Philemonbrief lediglich dies (V, 21): ,,Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet [das ist natürlich eine höchst subjektive und unrichtige Erklärung Tert.s ohne jeden Wert]. miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. adfectavit, opinor, etiam

sich weiter folgern, daß die Briefe überhaupt nicht in M.s Gesichtskreis getreten sind[1]; denn er hätte schwerlich über sie in den Antithesen schweigen können, wenn er sie in mehreren oder auch nur in einer Sammlung der Paulusbriefe gefunden hätte. Da indessen dieser Schluß schon nicht mehr ganz sicher ist, mag man ihn ablehnen und sich lediglich mit der Einsicht begnügen, daß die Pastoralbriefe bei M. gefehlt haben.

Ganz anders urteilt Zahn[2]. Er behauptet, Tert. habe von sich aus gar nicht auf den Gedanken kommen können, die Briefe seien von M. wegen ihres privaten Charakters ausgeschlossen worden; demnach müsse M. selbst den Grundsatz ausgesprochen „und den Ausschluß der Briefe unter anderem damit gerechtfertigt haben, daß nur, was Paulus den Gemeinden geschrieben habe, der Gemeinde zur Erbauung zu dienen geeignet sei". Tert.s Bemerkung „wäre eine ebenso unerklärliche Albernheit, wenn er den bei M. vorausgesetzten Grundsatz aus der Luft gegriffen hätte, wie sie schlagend ist, wenn M. wirklich gegen die Aufnahme der Briefe unter anderem ihren Charakter als Privatschreiben geltend gemacht hätte". Was aber den Philemonbrief betrifft, „so konnte M. antworten, er sei allerdings ein Gemeindebrief, da er laut v. 2 zugleich an die im Hause Philemons sich versammelnde Gemeinde gerichtet sei" . . .[3] „Für bewiesen halte ich [lediglich auf Grund des Vorstehenden], daß M. die Pastoralbriefe nicht nur gekannt, sondern auch ihren Ausschluß von seiner Bibel zu rechtfertigen für nötig gehalten hat; daß sie also in der kirchlichen Bibel seiner Zeit enthalten waren. Weiter

---

numerum epistolarum interpolare" [das ist natürlich ebenso eine Unterschiebung].

1 Damit ist nicht gesagt, daß sie noch nicht vorhanden waren, wie Corssen, a. a. O. S. 100, mit Recht bemerkt.

2 Bd. I, S. 634 ff.

3 Doch besteht Zahn nicht auf dieser Begründung der Rezeption des Briefs durch M. Er gibt S. 637 noch eine andere: „Der Philemonbrief behandelte eine Frage von hoher sittlicher Bedeutung für die alte Kirche, die Frage der Stellung der christlichen Gesellschaft zur Sklaverei oder vielmehr der Sklaven in der christlichen Gesellschaft(?). M. bewährte seinen praktischen Sinn(?), indem er ihn aufnahm". Aber bleibt nicht trotz dieser fragwürdigen Begründung bestehen, daß wer den Philemonbrief aus solch einem Grunde, trotzdem er ein Privatschreiben war, aufnahm, die Pastoralbriefe erst recht aufnehmen mußte?

ergibt sich aber auch, daß M. nicht die paulinische Herkunft der Pastoralbriefe beanstandet hat. Hätte er sie für unecht gehalten, so hätte er auch diese seine Überzeugung und nicht den feineren und viel anfechtbareren Grund für ihre Ausschließung geltend gemacht, welchen wir beiläufig durch Tert. erfahren.''

Dies alles hat Zahn aus dem einen Satze herausgelesen: ,,Miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit''. Das ist noch viel mehr, als was er bei dem Titel des Laodicenerbriefs aus den beiden Worten ,,diligentissimus explorator'' gefolgert hat. Ich darf es dem Leser überlassen, ob er sich durch die Beweisführung überzeugt sieht, und bemerke meinerseits nur, daß das, was Tert. gesagt hat, schlechthin das Nächstliegende war, was man hier bemerken konnte. Die Privatschreiben des Paulus im Kanon waren zu Tert.s Zeit und auch später noch ein Problem, und wer da hörte, daß irgendwo die Pastoralbriefe verworfen werden, der mußte sofort auf den Gedanken kommen, das sei geschehen, weil sie nicht an Gemeinden gerichtet seien.

7. Marcion und die Apostelgeschichte und die Apokalypse Johannis. Hat Marcion schon das katholische Apostolikon, bestehend aus Akt., I Petr., I und II Joh., Judas, 13 Paul., Apok. vorgefunden?

In dem Bericht Pseudotertullians über ,,Cerdo'' — der Bericht (c. 6) gehört zu ,,Marcion'' — heißt es: ,,Apostoli Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit, Acta Apostolorum et Apocalypsin quasi falsa reicit''. Diese Worte in einem sonst kurzen Referat können schwerlich anders verstanden werden, als daß sich bei M. Äußerungen über diese beiden Bücher, bzw. ein ausdrückliches Verwerfungsurteil, gefunden haben; denn warum nennt er nicht auch Judas, I Petr., I Joh.? Sie brauchte M. nicht mehr ausdrücklich zu verwerfen, nachdem er die Urapostel in Bausch und Bogen als falsche Apostel bezeichnet hatte; aber über das ,,Offenbarungsbuch'', wenn es in seine Hände gekommen war, mußte er sich äußern, denn es machte den Anspruch, maßgebende christliche Prophetie zu sein, und

die Apostelgeschichte warf seine ganze dogmatisch-historische Konstruktion um, wenn er sie nicht ausdrücklich ablehnte, falls er Kenntnis von ihr genommen. Daß beides geschehen ist, bezeugt eben Hippolyt, die Quelle Pseudotert.s[1].

Von hier aus gewinnen aber auch einige Stellen bei Tert. eine größere Bedeutung, die es an sich noch zweifelhaft erscheinen lassen, ob Tert. die Verwerfung der beiden Bücher bei M. nur folgert oder auf Grund von Äußerungen M.s konstatiert. Von M.s Verhältnis zu Judas, I Petr., I Joh. spricht er niemals — eben weil er direkte Äußerungen über diese Briefe nicht fand —, aber in bezug auf die Apok. schreibt er III, 14: „Nam et apostolus Ioannes in Apocalypsi ensem describit ... Quodsi Ioannem agnitum non vis, habes communem magistrum Paulum". III, 24 setzt sich Tert. mit M. über die Verheißung Christi und das 1000 jährige Reich auseinander; in diesem Zusammenhang bringt er einen Ausspruch M.s: „Vester Christus pristinum statum Iudaeis pollicetur ex restitutione terrae". IV, 5 heißt es: „Habemus et Ioannis alumnas ecclesias; nam etsi Apocalypsin eius Marcion r e s p u a t", etc. Ähnlich in bezug auf die Apostelgeschichte, s. de praescr. 22: „Probantibus Actis Apostolorum descensum spiritus sancti. quam scripturam qui non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt". Adv. Marc. V, 2: „Quodsi et ex hoc congruunt Paulo Apostolorum Acta, cur ea r e s p u a t i s iam apparet". Auf Grund des positiven Zeugnisses Hippolyts darf man diese Stellen wohl anführen: M. hat die Apok. und die Akta als f a l s c h e, d. h. als Bücher des Judengotts verworfen.

Folgt aber daraus, daß ihm schon das katholische Apostolikon von 18 (19) Schriften vorgelegen hat? Durchaus nicht; vielmehr ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ihm eine solche Sammlung oder überhaupt irgend eine Sammlung dieser Art mit autoritativem Ansehen vorlag. Die Antithesen haben sich, wie in der Darstellung gezeigt worden, eingehend über Christus, die Urapostel und Paulus ausgesprochen. Hätte sich nun M. bei der Polemik gegen die katholische Überlieferung bereits einer kanonischen Schriftensammlung gegenüber gesehen (einem Apostolikon), so hätte er ganz anders polemisieren müssen, nämlich

---

1 Ich habe früher diese Stelle übersehen, bzw. ihre Bedeutung nicht richtig geschätzt.

nicht nur — wie er immer tut — gegen das AT, sondern auch gegen das NT der Kirche. Von einem NT der Kirche ist aber niemals die Rede: das ist entscheidend[1]. Auch konnte er nicht so einfach und ohne Begründung drei von den 13 Briefen des Paulus streichen, wenn ihm eine Sammlung von 13 Briefen vorlag. Ferner, wir wissen, daß die älteste kirchliche Reihenfolge der Paulusbriefe sehr anders aussah als die Marcionitische, die ganz singulär geblieben ist. Warum schuf er überhaupt diese Reihenfolge, wenn es eine ältere der 13 Briefe bereits gab, statt sich mit der Voranstellung des Galaterbriefs zu begnügen? Und so lassen sich noch viele Fragen stellen, die alle zu dem Ergebnis führen, daß dem M. kein katholisches Apostolikon vorlag, daß vielmehr sein Apostolikon das früheste ist: Die Paulusbriefe liefen vermutlich noch für sich (vielleicht auch noch in kleineren Gruppen), Apok. und Akt. als einzelne in den Gemeinden um, als er sein Apostolikon schuf. Mit ihm hat er als erster in der Christenheit den Begriff eines festbegrenzten Apostolikons verwirklicht.

8. Das Marcionitische Ersatzbuch für die Apostelgeschichte. Marcionitische Psalmen.

Der Polemiker gegen die mesopotamischen Marcioniten um das J. 400, Maruta, Bischof von Maipherkat (s. Beil. VI), bestätigt im Umriß die Marcionitische Bibel nach Umfang und Art, fügt aber noch hinzu: ,,Das Buch der Πράξεις haben sie vollständig

1 Es steht also bei M. in bezug auf das NT wie bei Justin (Dial. c. Tryph.), nur war M. in einer vorteilhaften Lage, Justin in einer sehr unbequemen. Auch Justin kennt zwei ,,Bünde", aber nicht zwei Bundesurkunden, vielmehr besitzt nur der ältere Bund eine schriftliche Bundesurkunde. Wie viel leichter hätte es Justin gehabt, wenn er den Juden gegenüber auf eine schriftliche Urkunde des zweiten Bundes hätte verweisen können! Statt dessen muß er sich mit der mühsamen Feststellung begnügen, daß die alte schriftliche Bundesurkunde, richtig verstanden, auch die Urkunde des neuen Bundes ist. Umgekehrt war es für M. sehr willkommen, daß er noch kein kirchliches NT sich gegenüber sah und daher das AT als ,,die" schriftliche Urkunde der Kirche ansehen konnte. Daß er das getan hat, ist offenbar; denn die kirchlichen Evangelien und Briefe behandelt er nie als eine Einheit; also betrachtete er sie als einzelne Stücke.

aus der Mitte geräumt und statt seiner ein anderes Buch (der Πράξεις?) eingeschoben, das sie Sākā = ,,Summa" (der Araber bietet: ,,Liber propositi finis") nennen, so daß es sei gemäß ihren Meinungen und Lehren." Auch nach diesen Worten liegt die Annahme nahe, daß die Ausstoßung der Apostelgesch. ausdrücklich begründet war; das Buch aber, welches sie an ihrer Stelle hatten, können doch wohl nur die ,,Antithesen" sein; denn diese haben auch nach Tert. eine Auseinandersetzung mit den Uraposteln enthalten, ja wahrscheinlich in ihrer Einleitung. Darüber hinaus aber sind die Antithesen wirklich ein ,,Ersatz" für die Apostelgeschichte; denn mit dieser begründete die Kirche die Konkordanz zwischen dem Alten und dem Neuen Bund und zwischen den Uraposteln und Paulus; mit den Antithesen aber begründete M. die Diskordanz zwischen diesen Größen. Nicht durchsichtig — auch ist die Überlieferung zwiespältig — ist der Titel, mit welchem die Antithesen hier erscheinen; man hat sich an den Syrer zu halten, und es ist wohl kein wirklicher Buchtitel gemeint, sondern das Buch soll seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach als ,,Summa" bezeichnet werden. Das paßt auf die Antithesen sehr gut. Das kanonische (bzw. semikanonische) Ansehen des Buches in der Marcionitischen Kirche läßt sich auch sonst nachweisen. Daß es aber hier ausdrücklich bezeugt ist, ist von Wichtigkeit.

Maruta bezeugt aber auch noch Marcionitische Hymnen bzw. Psalmen: ,,Hymnen (Psalmen), die sie bei den Gebeten rezitieren, haben sie sich andere als die Davids erdichtet". Diese Mitteilung trifft mit einer dunklen Stelle am Schluß des Muratorischen Fragments zusammen, wo es heißt: ,,Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis (? ich halte noch immer ,,Tatiani" für die wahrscheinlichste LA) nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt". Nach dieser Stelle wußte dieser Autor ebenso wie Maruta, daß die Marcioniten nicht-davidische Psalmen — Maruta sagt ausdrücklich: in ihren Gottesdiensten; aber das brauchte nicht erst gesagt zu werden — singen. Diese Tatsache steht also für die Zeit um d. J. 400 und d. J. 200 fest; aber nach Maruta sind diese Psalmen Marcionitischen Ursprungs, nach dem Fragment stammen sie von Valentin und anderen Gnostikern. Da Marcion um 200 als der schlimmste Ketzer galt, so sollten Valentin und die anderen durch die Ver-

bindung mit M. diskreditiert werden. Augenscheinlich war eine Gefahr vorhanden (die M. gegenüber nicht bestand), daß in den katholischen Kirchen Werke von jenen gelesen wurden, und um diese Gefahr zu beschwören, macht der Verf. des Fragments darauf aufmerksam, daß sie dem Erzketzer nahestehen. Daß sie ein neues Psalmbuch für ,,Marcion", d. h. ,,ad haeresem Marcionis" geschrieben haben, ist freilich auf alle Fälle eine starke Übertreibung; vielleicht aber ist irgend ein wirklicher Kern in der Mitteilung enthalten. Uns muß die Tatsache, daß es in den Kirchen Marcions nicht-davidische Psalmen gegeben hat, genügen.

Beilage IV: Das Evangelium Marcions.

A. Einleitung.

Wie für das Apostolikon M.s sind auch für das Evangelium Tertullian, Epiphanius und Adamantius die Hauptquellen. Die Ausbeute, welche die Angaben anderer Zeugen gewähren (von Hippolyt und Origenes an bis zum Armenier Esnik)[1], ist nicht groß.

Die Grundsätze, nach denen Tertullian und Epiphanius sich mit dem Evangelium M.s befaßt haben, sind dieselben wie bei dem Apostolikon: sie wollen zeigen, daß auch nach dem Evangelium M.s, trotz aller Verfälschung, Christus der Sohn des Weltschöpfers und dieser der wahre Gott ist. Hieraus folgt, daß die Stellen, welche sie in M.s Evangelium übergehen, sehr wohl in diesem Evangelium gestanden haben können, sei es unverfälscht, sei es verfälscht; denn wenn sie auch beide in einigen besonders gravierenden Fällen oder beiläufig angeben, diese oder jene Stelle habe M. ausgelassen oder verfälscht, so ist das nach dem Plane, den sie verfolgen, nur eine Zugabe. Bei Tert. sind übrigens solche Bemerkungen bei der Behandlung des Ev.s M.s viel seltener als bei der des Apostolikons; ohne es zu wollen, bringt er uns aber in seinen Zitaten und Referaten an vielen Stellen Kunde vom Text M.s. Das, was in der Einleitung zum Apostolikon über die Zeugen ausgeführt worden ist, gilt auch hier; doch sind noch einige besondere Bemerkungen notwendig. Rekonstruiert worden ist das Evangelium M.s im letzten Jahrhundert öfters; aber die Rekonstruktionen nach Hahn (Das Ev. M.s in seiner ursprünglichen Gestalt, 1823), der sich das grundlegende Verdienst um das Werk erworben hat,

1 Noch im Fihrist (Flügel, Mani S. 85) liest man: „M. verfaßte ein Buch, das er Evangelium nannte, und seine Schüler eine Anzahl andere, die Gott allein zu finden weiß“.

waren durch die Tendenzkritik ungünstig bestimmt, wenn auch Volkmar in anerkennenswerter Weise sich von ihr befreite (1850.52). Da er aber viel Subjektives einmischte und auch die Quellen nicht vollständig übersah, so hat erst Zahn in seiner Kanonsgeschichte (1892) der Aufgabe wesentlich genügt. Daß aber auch diese Herstellung in materieller und formeller Hinsicht noch nicht abschließend ist, wird der nachstehende neue Versuch hoffentlich erweisen.

1. Tertullian.

Stofflich wissen wir über das Ev. M.s durch Tert. (IV. Buch, 3. Bearbeitung) viel mehr als über das Apostolik. [1], weil er die meisten Perikopen dort berührt, während er hier ganze Kapitel überspringt; aber was die Textgestalt im einzelnen betrifft, so läßt sich diese in der Regel bei den Briefen viel sicherer ermitteln als beim Ev. [2]. Tert. beschränkt sich bei diesem sehr viel häufiger auf kurze Referate und gegen Ende des Werks verzichtet er fast ganz auf wörtliche Mitteilungen. Doch hat er sich auch bei den Referaten in anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit an M.s Text gehalten, wie das Zeugnis der Nebenreferenten an nicht wenigen Stellen beweist. So bleibt er auch für das Ev. wie für das Apostol. unsere Hauptquelle. Die Energie, mit der er seinem Gegner nachgeht, und der Fleiß sind bewunderungswürdig und geben dem Werk, das auch noch um einen Grad frischer geschrieben ist als das V. Buch, einen Ehrenplatz in der altkirchlichen Literatur. —

In welcher Sprache lag das Ev. M.s Tertullian vor? Nachdem bei dem Apostol. erwiesen worden ist, daß er es lateinisch gelesen hat, ist es an sich höchst wahrscheinlich, daß auch hier seine Vorlage lateinisch war; denn hatten die Marcioniten in

---

1 Ausgearbeitet wurde das IV. Buch (3. Edit.) wahrscheinlich in einem Zuge mit Buch I—III um das J. 207/8; s. meine Chronologie II S. 281 ff.

2 Es kommt hinzu, daß die Überlieferung der Evangelien überhaupt viel mannigfaltiger und unsicherer ist als die der Briefe, vor allem weil von der ältesten Zeit an der Text des einen Evangeliums auf den des anderen eingewirkt hat (besonders der des Matth. auf die übrigen Synoptiker).

Rom und Karthago bereits die paulinischen Briefe in lateinischer Übersetzung, so werden sie das Ev. erst recht in dieser Sprache gelesen haben. Die Beweisführung ist aber hier etwas schwieriger, da, wie bemerkt, Tert. größtenteils nur Referate gibt, bei denen die Sprachenfrage nur selten aufgeworfen werden kann, zumal die lateinische Übersetzung, wie alle alten Übersetzungen, sich aufs engste an das Original angeschlossen haben wird. Dennoch läßt sich auch hier der Beweis erbringen; denn (1) der Apparat wird zeigen, daß Tert. nicht nur durchweg oder fast durchweg mit dem WText geht, wie er durch D Itala Vulgata bezeugt ist, sondern an einer beträchtlichen Anzahl von Stellen auch mit dem lateinischen WText ohne D. In allen diesen Fällen müßte Tert. zufällig bei seiner eigenen Übersetzung — denn er soll ja nach dem Urteil aller bisherigen Kritiker aus dem Stegreif selbst übersetzt haben — mit Itala-Codd. bzw. Vulg. zusammengetroffen sein.

(2) Daß das Latein des Bibeltextes auch hier nicht sein eigenes Latein ist, sondern ein fremdes, läßt sich trotz des Referat-Charakters seiner Mitteilungen an einigen Stellen noch zeigen. Man liest hier dasselbe Latein wie im Apostol., z. B.: ,,Videte manus meas et pedes, quia ipse ego sum" (IV, 43), oder ,,,Quoniam'[1], inquit, recipistis advocationem vestram'" (Luk. 6, 24 = ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν, IV, 15), oder IV, 18 ,,Ecce ego mitto angelum .... qui praeparet viam tuam" (c. 7, 27; praeparet = praeparabit; es gibt hier nur die LA κατασκευάσει; ganz sicher ist aber praeparet nicht überliefert) oder IV, 19 ,,Ab eo, qui non habet, etiam quod habere se putat auferetur ei" (Luk. 8, 18) oder IV, 21 ,,Qui mei confusus fuerit" (Luk. 9, 26) oder IV, 26 ,,adpropinquavit in vos regnum dei" (Luk. 11, 20) oder IV, 33 ,,Si in mamona iniusto fideles non extitistis" (Luk. 16, 11) und dergl.

(3) Schlagender aber sind die Stellen, an welchen er den ihm überlieferten Bibeltext zuerst bringt, dann aber ihn in seiner

---

1 ,,Quoniam" ist hier wie beim Bibeltext des Apostol. verräterisch. M. bietet nach Tert. Luk. 6, 20 zweimal: ,,Beati pauperes [,mendici' setzt Tert. ein], quoniam illorum est Dei regnum"; aber wenn Tert. den Spruch von sich aus zitiert, schreibt er ,,quod" oder ,,enim" (s. de fuga 12; de pat. 11).

Sprache wiedergibt. Luk. 6, 24 hatte er (s. o.) durch „recipistis advocationem vestram“ (IV, 15) wiedergegeben; aber das war ihm denn doch des Guten in wörtlicher Wiedergabe zuviel, und so leitete er es mit den Worten ein: „divites solatio iuvantur“. In IV, 11 zu Luk. 5, 36 will er zeigen, daß Jesu' Art, „similitudines“ zu geben, samt dem Wort selbst ATlich sei; infolgedessen zitiert er den Spruch Ps. 77, 2: „aperiam in parabolam os meum“, und fügt hinzu: „id est similitudinem“. Also bot ihm sein Text den Spruch Luk. 5, 36 nicht: „ἔλεγε δὲ καὶ παραβολήν, sondern „dicebat autem et similitudinem“; sonst hätte er selbst das Wort „parabola“ beibehalten, das er ja so oft braucht, und sich, den Beweis ersparen können. In IV, 21 gibt er den Text (Luk. 9, 24): „qui voluerit animam salvam facere“, aber er selbst ersetzt das dann durch „servare“. Besonders schlagend ist IV, 23 die Wiedergabe von Luk. 9, 41; hier bietet er: „O genitura incredula, quousque ero apud vos?“ Dieses stümpernd wörtliche und in der gebildeten Sprache hier unstatthafte „genitura“ (= γενέα) ersetzt er aber sofort, indem er zehn Zeilen darauf gut lateinisch schreibt und auch sonst verbessert: „O natio incredula, quamdiu ero vobiscum“. Man beachte endlich auch, daß sein Text ihm überall „beati“ (= μακάριοι) bot, daß ihm aber dieses durch die Kirche geadelte profane Wort noch nicht ganz genehm war; er ersetzt es durch „felices“, wenn er selbst spricht (s. IV, 25 zu Luk. 10, 23 und IV, 26 zu Luk. 11, 28).

Nun glaubt man aber, an einer Stelle nachweisen zu können, daß der Text dem Tert. griechisch vorgelegen habe. Zu Luk. 6,20 schreibt Tert. (IV, 14): „‚Beati mendici‘ — sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in Graeco est — ‚quoniam illorum est dei regnum.‘“ Genau betrachtet aber ist es auch an dieser Stelle viel wahrscheinlicher, daß er einen lateinischen Text vor sich hatte, der ihm nicht „mendicus“, sondern, wie alle lateinischen Zeugen, „pauper“ bot. Da er aber um der ATlichen Weissagung willen (Ps. 81, 3 f.; 71, 4; 71, 12 ff.; Ps. 9, 18 ff.; 112, 5 ff.; I Kön. 2, 8; Jes. 3, 14 f.; 10, 1 f.; alle diese Stellen zitiert er und in allen steht „mendicus“) auf „mendicus“ herauskommen wollte, so führte er von sich aus dieses Wort hier ein als das nach dem ihm geläufigen griechischen Original zutreffende Wort. Übersetzte er dagegen selber frei, so brauchte er keine Umstände zu

machen, sondern konnte einfach ohne Begründung schreiben: „Beati mendici [1].“

Somit darf man sich auf diese Stelle nicht berufen, und es muß daher anerkannt werden, daß dem Tert. wie das Marcionitische Apostol., so auch das Evang. bereits in lateinischer Sprache vorgelegen hat.

Tert.s Widerlegung M.s in diesem Buch ist gewiß ein Originalwerk; allein durch Vergleichung einiger Stellen mit solchen bei Irenäus, Origenes, Ephraem und Epiphanius ergibt sich, daß Tert. schon eine Streitschrift gegen M. gekannt haben muß, die bereits Gegenausführungen zu den Marcionitischen Auslegungen des Ev.s enthalten hat. Leider aber ist die Zahl dieser Stellen so gering und das Zusammentreffen auf so kurze Sätzchen beschränkt, daß sich Schlüsse in bezug auf diese ältere Streitschrift nicht ziehen lassen.

2. Adamantius.

Nach dem oben S. 56* ff. über diesen Zeugen Ausgeführten bedarf es hier keiner weiteren Untersuchung. Daß sein Zeugnis in der Regel von geringerem Belang ist als das des Tert. und Epiphanius, gilt auch hier, da er nicht aus M. selbst, sondern aus Gegenschriften geschöpft hat; auch bleibt es an mehreren Stellen unsicher, ob sie überhaupt aus M.s Evang. stammen. Dazu kommt, daß Zitate aus einem Synoptiker stets unsicherer sind als die aus den Briefen. Daß der Grundtext und die lateinische Übersetzung Rufins öfters erheblich auseinandergehen, erhöht noch die Schwierigkeiten der Verwertung. Die Zitate aus dem 2. Dialog sind, wie bei dem Apostol., die zuverlässigsten. An einigen Stellen muß man zu der Entscheidung kommen, daß der Marcionitische Text selbst Veränderungen erlitten hat.

1 Wie sich Tert.s eigene Zitate des Lukas-Ev. und der Paulusbriefe zu denen aus der lateinischen Marcionitischen Bibel verhalten, ist hier nicht zu untersuchen. Wenn sich meine auf unvollständiger Durchsicht beruhende Vermutung bestätigen sollte, daß Tert.s Zitate in den letzten Schriften den Marcionitischen näher stehen als die in den früheren, daß aber diese wie jene nicht dem textus Africanus, sondern dem Italus angehören, wäre eine wichtige Einsicht für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes gewonnen.

3. E p i p h a n i u s.

Das Zeugnis des Epiphanius (s. o. S. 64* ff.) ist für das Evang. noch wichtiger als für das Apostol., denn er hat 78 (77) Stellen ausgezogen (dort nur 40). Von diesen 78 Stellen enthalten 35 Angaben über Änderungen M.s am Text, sei es durch Auslassungen, sei es durch Korrekturen. Da Tert. beim Evang. sehr viel seltener als beim Apostol. Auslassungen vermerkt hat, so sind diese Angaben des Epiph. von unschätzbarem Wert; ohne sie wäre unsere Kenntnis des Marcionitischen Verfahrens sehr viel dürftiger. Die übrigen Auszüge — sie sind meistens umfangreicher als die vorigen — hatte sich Epiph. gemacht, um die Lehren M.s aus ihrer Grundlage zu widerlegen; aber auch sie sind für die Feststellung des Textes nicht unwichtig. Flüchtigkeiten und Mißverständnisse fehlen nicht, weil Epiph. das Material schon geraume Zeit vor der Abfassung des Panarion gesammelt hatte und es selbst bei der nachträglichen Verwertung nicht überall mehr verstand. Was hier zu berichtigen war, ist durch Z a h n und H o l l geschehen. Auch das kommt vor, daß er M. Fälschungen vorwirft, wo dieser doch nur einen auch sonst bezeugten Text geboten hat. Über die Auszüge aus der Marcionitischen Bibel hinaus bietet Epiph. auch in dem großen Kapitel gegen M. sonst noch einiges Material für die Feststellung des Marcionitischen Ev. Textes; es ist aus älteren Streitschriften geflossen. Näheres läßt sich leider nicht sagen.

4.

Sicher ist, daß Irenäus die Bibel Marcions gekannt hat (Iren. I, 27), und dasselbe gilt von Origenes (wohl auch von Hippolyt) und von Isidor von Pelusium (s. ep. I, 371). Dagegen ist es mindestens zweifelhaft, ob Adamantius selbst das Evangelium M.s in Händen gehabt hat oder nur seine Vorgänger, die er ausschreibt; Hieronymus kannte es nicht. Wie lange es sich nach Theodorets Zeit noch erhalten hat, der in seiner Diözese eine sehr große Anzahl von Exemplaren vernichtete, wissen wir nicht. Im Reiche führten die kaiserlichen Gebote, die Codices der Häretiker seien zu verbrennen (s. Arcad. et Honor. ann. 398; Theodos. Codex XVI, 5, 14), allmählich den Untergang herbei. Doch wird sich das Evangelium so lange erhalten haben, wie die Sekte selbst.

5.

Daß das Evangelium auch ins Syrische übersetzt war, folgt aus der Verbreitung der Marcionitischen Kirche im Osten. Eingesehen haben es Ephraem und oberflächlich der Verf. der syrischen (armenisch-erhaltenen) antimarcionitischen Erklärung von Parabeln des Herrn. Er weiß, daß es mit der Zeit des Pilatus begonnen hat, ferner daß Stellen aus Johannes in ihm nicht gestanden haben, und daß sich Luk. 5, 34 in dem Ev. fand. Aber dem Text dieses Spruchs gibt er, wie die katholischen Syrer ihn lasen (*μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς . . . ποιῆσαι*) und nicht wie M. ihn las (*μὴ δύνανται οἱ υἱοί*). Hier wie sonst sind Schäfers' Behauptungen (S. 208 ff.) nicht stichhaltig, dieser syrische Polemiker habe seine Zitate z. T. nach M.s Bibel gegeben [1]. Ich habe die evangelischen Zitate, die in der Schrift vorkommen, durchgesehen und bin nirgends auf Textfassungen gestoßen, die Marcionitisch sind oder sein könnten. Zitiert er doch auch (S. 38f). das Gleichnis von den schlimmen Weingärtnern (Luk. 20, 9 ff.), das M. sicher gestrichen hatte. Interessant ist, daß er das bekannte Apokryphon [2]: *Ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός* [3], *ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς ζωῆς* (so, und nicht wie sonst: *τῆς βασιλείας*), zitiert (S. 79); aber hier behauptet auch Schäfers nicht, daß es aus M.s Ev. stammt.

Aus Ephraem läßt sich nur eine geringe Ausbeute für den Text gewinnen.

Wie beim Apostolikon, so hat man auch beim Evangelium keine Gewähr, daß alle Korrekturen von Marcion selbst stammen; selbst die Fassung, wie sie bei Tert. vorliegt, kann schon Korrekturen der Schüler enthalten.

B. *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ.*

III, 1 a *Ἐν τῷ ιε' ἔτει Τιβερίου Καίσαρος ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου*
IV, 31 *κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς (Χριστὸς[Ἰησοῦς]?) (ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ?)*

---

1 Schäfers hält Luk. 5, 34 *μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς . . . ποιῆσαι νηστεύειν* für den Marcionitischen Text; denn Tert. zitiere nicht genau; allein der 𝔚Text, mit dem M. so häufig zusammengeht (bzw. zu dem M.s Text gehört) liest *μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ νηστεύειν.*

2 S. Texte u. Unters. Bd. 42 H. 3 S. 20, H. 4 S. 41.

3 Daß auch hier *πυρός* steht, entscheidet nicht (gegen Schäfers) gegen die Konjektur *πατρός*, die sich aufdrängt.

εἰς Καφαρναούμ, (πόλιν τῆς Γαλιλαίας ['Ιουδαίας]?) καὶ ἦν διδάσκων (αὐτούς?) ἐν τῇ συναγωγῇ· IV, 32 *ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.* 33—35 Die Geschichte von der Heilung des Dämonischen; aber erhalten sind nur die

---

T i t e l : Er lautete wahrscheinlich so einfach. Das ergibt sich daraus, daß (1) Tert. (IV, 2) ausdrücklich sagt, M. habe seinem Evangelium keinen Autornamen gegeben, auch nicht den des Paulus, (2) der Marcionit Megethius auf die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums antwortete „Christus", aber in die Enge getrieben, nun Paulus für den Verfasser ausgibt (Adamant., Dial. I, 8; so auch das Carmen adv. Marc. II, 29), (3) der Marcionit Markus Christus als Verfasser nennt (l. c. II, 13 f.), (4) Epiphanius (haer. 42, 10; H o l l Bd. II, S. 106) bemerkt, er habe die beiden Bücher M.s in der Hand gehabt, *τό τε παρ' αὐτῷ λεγόμενον ,Εὐαγγέλιον' καὶ ⟨τὸ⟩ ,'Αποστολικὸν' καλούμενον*, (4) der Fihrist (s. F l ü g e l , Mani S. 160) erzählt: „M. verfaßte ein Buch, welches er ,Evangelium' nannte." Darnach ist es nur möglich, nicht wahrscheinlich, daß „*τοῦ Χριστοῦ*" neben *Εὐαγγέλιον* gestanden hat. Vielleicht trat es in einigen Exemplaren später hinzu. — R. Harris meint gewiß mit Unrecht, daß das Jubelwort über das Evangelium hierher gehört und nicht zu den Antithesen.

Daß die ganze Geburtsgeschichte Jesu (inkl. der Beschneidung IV, 7 usw.) von M. gestrichen war, sagt T e r t. wiederholt; daß das Vorwort und alle Abschnitte in Luk. 1, 2 gefehlt haben, aber auch die Genealogien und die Taufe Jesu, bemerkt E p i p h a n i u s (42, 11, S. 107, vgl. zu dem Fehlen der Genealogien auch Isidor v. Pelusium, ep. I 371); daß die Versuchungsgeschichte fehlte, folgt aus Tert. adv. Marc. V, 6 und aus Epiph. haer. 42, 11, S. 147 f. [Ganz allgemein sagt das Carmen adv. Marc., das Evangelium M.s sei „sine principio" (II, 26)]. An dieser Stelle gibt Epiph. den Anfang des Evangeliums M.s urkundlich: ,*'Εν τῷ ιε' ἔτει Τιβερίου Καίσαρος*', leider bricht er mit *καὶ τὰ ἑξῆς* ab. Den Anfang bezeugen mit Fortführungen, in denen aber nur referiert wird, I r e n ä u s (I, 27, 2: „*Iesum autem ab eo patre, qui est super mundi fabricatorem deum, venientem in Iudaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris*"; daß der Kaisername bei M. stand, geht deutlicher aus Iren. IV, 6, 1 hervor), T e r t u l l i a n (I, 19: „*Anno XV. Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis*", vgl. I, 15: „*Quale est, ut dominus anno XV. Tiberii Caesaris revelatus sit?*" IV, 7: „*Anno XV. principatus Tiberii proponit eum* (vorher „*Christum*") *descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum, utique de caelo creatoris, in quod de suo ante descenderat* [darauf noch einmal „*Galilaea*" und mehrmals „*de caelo*"] . . . . . *de caelo statim in synagogam*" . . . dann als Zitat: „*venit in synagogam*"), H i p p o l. (Philos. VII, 31: *χωρὶς γεννήσεως ἔτει ιε' τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν . . . διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς* — das hat Hipp. nicht von Iren., sondern aus einer

Worte: *τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. οἶδα τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ... ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.* Über die Verse 36. 37 (Der Eindruck dieser Heilung) und 38. 39 (Heilung der Schwiegermutter des Petrus) ist nichts bekannt. Hierauf folgte IV, 16—30: Das Auftreten in Nazareth (*ἐλθὼν δὲ εἰς Ναζαρέθ*,

---

anderen Quelle), Origenes (Comm. in Tit., T. V p. 283 ff. . . . . „*non de virgine natum, sed XXX annorum virum eum apparuisse in Iudaea*“), Adamantius (Dial. II, 3: *ἔτει ιε' Τιβερίου Καίσαρος ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου κατῆλθεν.* II, 19: *ἐπὶ Τιβερίου κατελθὼν ἐφάνη ἐν Καφαρναούμ*), Ephraem (Evang., Concord. Expos. p. 130: „*Nec coeperat docere extra synagogam, sed in synagoga*“) und ein Anonymus (Syr. M.s Brit. Mus. Add. 17 215, vgl. Academy 21. Okt. 1893): „*Marcion said, that our Lord was not born of woman, but stole the place of the creator and cam down and appeared first between Ierusalem and Iericho, like a son of man in form and in image and in likeness, yet without our body*“). Woher die Kunde stammt, Jesus sei zuerst zwischen Jerusalem und Jericho erschienen, habe ich nicht ermitteln können. Nach den gegebenen Texten ist *ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου* wahrscheinlich und auch *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*, da Tert. diese Worte paraphrasiert; das „*utique*“ bezieht sich wohl nicht auf „*de caelo*“, sondern auf „creatoris“. Zu beachten ist, daß M. die Datierungen nach den jüdischen Größen getilgt hat. Da Adamantius nur Kapernaum nennt, Tert. Galiläa hinzufügt, Irenäus und Orig. Judäa bringen und der Anonymus letztere LA stützt, so scheint gefolgert werden zu müssen, daß M. nur Kapernaum bot; allein möglich ist, daß Adamantius den Text bei Kapernaum abbrach, und dann hat „Judäa“ mehr Wahrscheinlichkeit als Galiläa. Es kann auch in der Erklärung (Antithesen) gestanden haben. *Ἐν τοῖς σάββασιν* (Luk. 4, 31) ist für M. unbezeugt. Daß Christus aus seinem Himmel durch den des Weltschöpfers auf die Erde gekommen ist, bemerkt Tert. nach M. öfters (s. z. B. IV, 22: „*quia et ipse per caelum creatoris viam ruperat*“). Da dies nur in einer Auslegung M.s gestanden haben kann, so muß es auch offen bleiben, ob *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* im Eingang des Ev.s gestanden hat. Doch hat M. in Luk. 21, 27 auch *ἀπὸ τῶν οὐρανῶν* eingesetzt. Endlich, im Ev. hatte M. sicher nur *κατῆλθεν* (dies Wort auch durch Esnik bezeugt: „Da stieg Jesus zum zweiten Mal herab“); aber in einer beigegebenen Erklärung, bezw. in den Antithesen, muß auch *ἐφάνη* gestanden haben; denn es ist durch Irenäus, Tert., Orig. und Adamantius bezeugt. — Daß Pilatus im Eingang des Evangeliums genannt war, bezeugt auch der unbekannte Syrer.

Cap. IV, 32 Tert. IV, 7: „*Stupebant autem omnes ad doctrinam eius, quoniam in potestate erat sermo eius.*“ *δὲ πάντες* sonst zweimal bezeugt >* *καί* (doch ist *δέ* nicht sicher) — IV, 13 wiederholt Tert. den Spruch, aber nach Matth. (Mark.): „*Obstupescebant in doctrina eius; erat enim docens tamquam virtutem habens*“.

ὅπου ἦν κατὰ τὸ εἰωθός, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν, spätere Marcioniten setzten dafür „Bethsaida"); aber es war verkürzt und enthielt wahrscheinlich nur die Mitteilung, daß Jesus dort durch eine Predigt die Juden erzürnt habe, sowie den Parabelspruch (v. 23): ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν, hierauf folgte der Versuch, Jesum vom Berg herabzustürzen (ἐξέβαλον αὐτόν . . . ἤγαγον αὐτὸν ἕως τῆς ὀφρύος τοῦ ὄρους) und die Worte (v. 30): διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο. Daran schloß sich v. 40—43 (Der Bericht über die

Cap. IV, 34 Tert. IV, 7: „*Quid nobis et tibi est, Iesu? venisti perdere nos; scio qui sis, sanctus dei . . . increpuit illum Iesus.*" ἔα fehlt mit D a b c e f ff² l q cop. — Ναζαρηνέ tendenziös gestrichen — οἶδα mit adv. Prax. 26 > οἶδά σε.

Cap. IV, 16—30: Tertullian IV, 7. 8. und Ephraem, Evang. Concord. Exp. p. 129, bezeugen diese Perikope für M., zugleich aber auch ihre Verkürzung. Aus Tert. folgt die merkwürdige Umstellung; aus Cod. D läßt sich IV, 16 die Fassung M.s mit einiger Wahrscheinlichkeit feststellen; denn in D ist hier ein Teil des Textes M.s erhalten, der durch Auslassung von τεθραμμένος und αὐτῷ in v. 16 einen ganz anderen Sinn erhält: Ἐλθὼν δὲ εἰς Ναζαρὲθ, ὅπου ἦν κατὰ τὸ εἰωθὸς ⟨εἰςῆλθεν⟩ (αὐτῷ fehlt auch in e a c d, und e läßt auch κατὰ τὸ εἰωθός aus und liest wie D ἐλθὼν δέ für καὶ ἦλθεν) ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τῆς συναγωγήν. Ein Kabinettsstück der Textkritik M.s, s. R. Harris, Study of Cod. Bezae, in d. Texts a. Studies II, 1 p. 232; Plummer, Comm. on the Luke, 1896, p. 119. Nach M. durfte ja Jesus nicht in Nazareth erzogen sein und durfte auch nicht nach seiner Gewohnheit die Synagoge besuchen; Ephraem (nicht ganz klar überliefert): „*Ex cultu eorum probatur, quod de deo eorum ad eos locutus est, secus enim extra synagogas eum praedicare oportuit. ingressus est in Bethsaida* [Korrektur späterer Marcioniten, die jede Verbindung Jesu mit Nazareth abschneiden wollten] *ad Iudaeos et nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt, nisi hoc unum ‚Medice, cura te ipsum'. Et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. non est veresimile, quod hoc verbum Christi ad iram eos excitavit. at si de creatore ad eos locutus esset, et ideo ei hoc responsum dedissent et eduxissent eum, ut eum detruderent, cur alio in loco evangelista talia non indicat?*" Tert. IV, 8: „*Et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito unius proverbii* [Kroymann tilgt diese beiden Worte] *eiectus refertur*" . . . „*manus ei iniectas*" . . . „*detentus et captus et ad praecipitium usque protractus*" . . . „*per medios evasit*". Hiernach hat M. den Inhalt der Predigt nicht angegeben, sondern seinerseits aus dem üblen Erfolg geschlossen, daß sie sich gegen den Judengott gerichtet haben müsse. Daß der v. 27 hier fehlte und damit auch vieles andere, folgt aus der Fassung v. c. 17, 17 f. (s. dort). Die Perikope bezeugt für M. auch Hieron., Contra Johannem Hierosol. 34.

große Heilandstätigkeit und daß das Volk ihm selbst in die Wüste nachkam); erhalten ist ein Referat über v. 40. 41., dabei *ἐξήρχετο δαιμόνια κράζοντα· Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν.* Aus v. 42 *ἐπορεύθη εἰς ἔρημον .. κατεῖχον αὐτόν,* aus v. 43 *Δεῖ με καὶ ταῖς ἄλλαις (ἑτέραις?) πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

C. V. M. bot alle Erzählungen dieses Kapitels; aber im einzelnen ist nur weniges bekannt. v. 3 *Σίμων.* 9 Zittern des

---

Kap. IV, 40—44: Tert. IV, 8: „*Mox tetigit alios, quibus manus imponens beneficia medicinarum conferebat . . . a daemoniis liberare . . . spiritus nequam excedebant vociferantes: ‚Tu es filius dei' . . . sed proinde increpabantur et iubebantur tacere . . . In solitudinem procedit . . . detentus a turbis ‚Oportet me', inquit, ‚et aliis civitatibus adnuntiare regnum dei'* ". 41 *σύ* mit zahlreichen Lateinern > *ὅτι σύ* — Zahn nimmt das Fehlen von 41 fin. (*ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι*) als selbstverständlich an; ich sehe keinen Grund hierfür — 43 *ἄλλαις* (?) mit D d e (*εἰς τὰς ἄλλας πόλεις*) > *ἑτέραις* — *δεῖ με* mit BD, vielen Codd. Lat., vulg. > *με δεῖ.* Die Eröffnung des Satzes durch *δεῖ με* ist sonst unbezeugt; aber die Lateiner haben es wenigstens vor *εὐαγγελίσασθαι*, während die Stellung sonst: *ὅτι καὶ τ. ἑτερ. πολ. εὐαγγ. με δεῖ τ. βασ. τ. θεοῦ.*

Cap. V: Tert. IV, 9: v. 1—10: „*Piscatura . . . in apostolos sumeret Simonem et filios Zebedaei* . . . (10) *dicens Petro trepidanti de copiosa indagine piscium: ‚Ne time, abhinc enim homines eris capiens.'* 11 *denique ‚relictis' nauclis secuti sunt eum'* . . . 12—14 „*leprosi purgatio*" . . . 13 „*tetigit leprosum*" 14 „*vetuit divulgare . . . ‚vade, ostende te sacerdoti et offer munus quod praecepit Moses, ut sit vobis in testimonium'* ". Tert. (IV, 10) v. 17—26: „*curatur et paralyticus, et quidem in coetu, spectante populo*". 21 „ ‚*quis dimittet* (bald darauf: „*non posse hominem delicta dimittere*") *peccata nisi solus deus?*' " 24 „*filius hominis*" . . . „*peccata dimittere eius est*" (bald darauf „*habere eum potestatem dimittendi delicta*"; ausdrücklich bemerkt Tert., daß hier zum erstenmal im Ev. Jesus „Menschensohn" heißt) . . . „ ‚*exurge et tolle grabbatum tuum*' ". Tert. (IV, 11) v. 27—32: „*Publicanum adlectum a domino*" . . . 29. 30 „*ethnicos et publicanos quos adlegebat*" . . . 31 „*medicum sanis non esse necessarium, sed male habentibus*". 33—35 „*Unde autem et Iohannes venit in medium? subito Christus, subito Iohannes*" (also war bisher von ihm im Ev. nicht die Rede) . . . „*discipulos Christi manducantes et bibentes . . . discipuli Johannis adsidue ieiunantes et orantes*". 34 „*humiliter reddens rationem, quod non possent ieiunare filii sponsi, quamdiu cum eis esset sponsus, postea vero ieiunaturos promittens, cum ablatus ab eis sponsus esset, nec discipulos defendit, sed potius excusavit*" . . . 36—38 „*errasti in illa etiam domini pronuntiatione, qua videtur nova et vetera discernere. inflatus es utribus veteribus et excerebratus es novo vino,*

gewaltigen Fischzugs wegen. 10 *υἱοὺς Ζεβεδαίου . . . μὴ φοβοῦ, ἀπὸ τοῦ νῦν γὰρ ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.* 11 *ἀφέντες ἠκολούθησαν αὐτῷ.* 12 *ἀνὴρ λεπρός.* 13 *ἥψατο.* 14 *ἄπελθε δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ*

---

atque ita veteri, i. e. priori evangelio, pannum haereticae novitatis adsuisti" . . . „*vinum novum is non committit in veteres utres, qui nec veteres utres habuerit, et novum additamentum nemo inicit veteri vestimento, nisi cui non defuerit et vetus vestimentum*" . . . nachträglich: „*in hoc dirigebat similitudinem*". Im folgenden führt er aus, „*similitudo*" sei gleich „*parabola*", d. h. das Wort, welches in Ps. 77, 2 stehe; also hatte Tert. den Text lateinisch vor sich (s. o. S. 180*).

Epiphan.: Schol. 1: ,*Ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου, καθὼς προσέταξε Μωϋσῆς· ἵνα ᾖ μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν*' — *ἀνθ' οὗ εἶπεν ὁ σωτήρ· ,εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*', (Luk. 5, 14). Schol. 2: ,*Ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς*' (Luk. 5, 24). S. 95 (c. 2): ,*Οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιοὺς οὐδὲ ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· εἰ δὲ μή γε, καὶ τὸ πλήρωμα αἴρει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει. μεῖζον γὰρ σχίσμα γενήσεται*' (nach Hippolyts Syntagma, vgl. Filastr. haer. 45: „*Nemo pannum rudem mittit in vestimentum vetus neque vinum novum in utres veteres, alioquin rumpuntur utres et effunditur vinum*").

Adamant II, 16: *Λέγει γὰρ πάλιν ὁ σωτήρ· ,Βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται*'. *τὸ καινὸν οὐκ ἔστι πλήρωμα τοῦ παλαιοῦ· πάλιν γὰρ λέγει ὁ σωτήρ· ,Οὐδεὶς ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἱματίῳ παλαιῷ*' (Rufin: „*Dicit enim salvator quia ,Si mittatur vinum novum in utres novos, utraque conservabuntur*'. *et iterum*: „*Nemo assuit assumentum panni rudis ad vestimentum vetus*' ". Gleich darauf noch einmal: ,*Οὐδεὶς γὰρ ἐπιβάλλει ἀπὸ ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ* (Rufin: „*Nemo assuit pannum rudem ad vestimentum vetus*").

10 *γάρ* mit D e > fehlt.

12 *λεπρός* mit D d (*leprosus*) > *πλήρης λέπρας*. Zahn (Neue kirchl. Zeitschr. 1910 S. 512 f.) hat entdeckt, daß in einer lateinischen Predigt eines Arianers in einem Palimpsest von Bobbio (Mailand, Ambros. C. 73 inf., s. Mai, Script. Vet. Nova Coll. III, 2 p. 204 f.) auf M.s Auslegung dieser Perikope angespielt wird: „Erubescat Marcio, qui de hoc loco fantasmatis et putativi corporis adsumit defensionem: ,Quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit'. sed felix qui nos mundat, ipse non inquinatur". S. zu dieser Perikope auch das Fragment aus dem 6. Buch der Hypotyposen des Clemens (Stählin III H. S. 199), wo in v. 14 weder *ὑμῖν* noch *αὐτοῖς* steht.

14 *ἄπελθε* mit D a ital. vulg. > *ἀπελθὼν (δεῖξον)*.

14 *τὸ δῶρον* mit Matth. Cod. X b c arm > fehlt (Epiph. wirft dem M. in der Refutatio Streichung vor; aber nach Tert. hatte er es; es ist wohl ein nachträgliches Versehen des Epiph. anzunehmen) — *περὶ τοῦ καθα-*

προσένεγκε τὸ δῶρον (περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου?) ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς, ἵνα ᾖ ὑμῖν ⟨τοῦτο⟩ εἰς μαρτύριον. 17 „coetus". 18 παραλελυμένος. 21 . . δύναται ἀφεῖναι ἁμαρτίας εἰ μὴ μόνος ὁ θεός. 24 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς . . . ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράββατόν σου. 27 τελώνης. 29. 30 μετὰ τῶν τελωνῶν. 31 οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες. 33 οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου πυκνὰ νηστεύουσιν καὶ δεήσεις ποιοῦνται. (Christi Jünger) ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. 34 μὴ δύνανται νηστεύειν οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστιν ὁ νύμφιος. 35 ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νύμφιος . . . νηστεύσουσιν. 36 παραβολήν. Der nun folgende Spruch von den Schläuchen und dem Gewand (in dieser sonst nicht bezeugten Reihenfolge) ist im Wortlaut genau nicht mehr festzustellen; sicher aber ist, daß M. νέους

ρισμοῦ σου fehlte vielleicht in Tert.s Exemplar, aber in dem des Epiphanius stand es — ἵνα ᾖ εἰς mit D a b c e f ff² g¹·² l q Ambros. > εἰς — ὑμῖν die vorigen ohne f g¹·² > αὐτοῖς. Da eben diese Zeugen τοῦτο („*istud*") (Stellung wechselnd) hinzufügen, ist es wahrscheinlich, daß dies Wort bei Tert. ausgefallen ist, da es ja auch Epiph. für M. bietet. Dagegen las Epiph. bei M. εἰς nicht.

24 ἆρον mit ℵD a b c f ff² g¹ l q vulg. > ἄρας — τὸν κράβαττον mit D c cop. τὸ κλινίδιον. Nach den Acta Archel. 44, deren Antithesen wahrscheinlich Marcionitische sind, hat sich das an einem Sabbat abgespielt.

30 „*Ethnici et publicani*" Tert. > τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί, aber das ist freies Referat.

33 Ist es nicht eine spätere Marcionitische LA, daß in D e statt ἐσθίουσιν καὶ πί ουσιν steht: οὐδὲν τούτων ποιοῦσιν? Auf 33—35 bei M. spielt auch Ephraem an; s. Lied 47, 2 f. gegen die Ketzer.

34 μὴ δύνανται mit ℵ*D a b c e ff² g¹ aeth. Matth. Mark. > μὴ δύνασθε (M. las ποιῆσαι nicht, mit denselben Zeugen) — ἐφ' ὅσον mit D e und Matth. > ἐν ᾧ. Als von M. gelesen wird dieser Spruch auch beglaubigt von einem unbekannten syrischen Schriftsteller (Schäfers, Eine altsyrische, antimarcionitische Erklärung von Parabeln des Herrn usw., 1917, S. 59 f.).

36—38 Vgl. noch Tert. III, 15: „*Quomodo docet novam plagulam non adsui veteri vestimento, nec vinum novum veteribus utribus credi?*" — 38 βάλλουσιν mit ℵ*D a b c e f ff² g¹ l q > βλητέον. Die Fassung des Doppelspruchs ist durch Matth. beeinflußt. Zahn restituiert: Οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς, (ἀλλὰ) βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται· (καὶ) οὐδεὶς ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· εἰ δὲ μήγε καὶ τὸ πλήρωμα αἴρει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει· μεῖζον γὰρ σχίσμα γενήσεται. Auch Ephraem, Sermo 44, bezeugt den Spruch für M.

statt *καινούς* gelesen hat, wahrscheinlich, daß der Satz *καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται* fehlte und daß er in v. 38 *βάλλουσιν* las. 39 fehlte.

C. VI: 1—5 M. bot die Geschichte vom Ährenausraufen. Genau feststellen läßt sich nur 1 *ἐν σαββάτῳ . . ἐπείνασαν οἱ μαθηταί, ἔτιλλον τοὺς στάχυας ψώχοντες ταῖς χερσὶν (εἰργάσαντο βρῶσιν?).* 2 *Φαρισαῖοι.* 3 *ὁ Χριστός. . . οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε τί ἐποίησε Δαυίδ; . . . καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες.* 4 *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔλαβεν καὶ ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν (καὶ εἰργάσατο βρῶσιν?).* 6—11 Der Mann mit der verdorrten Hand. 6 *χεὶρ ξηρά.* 7 *παρετηροῦντο . . . Φαρισαῖοι* (das Folgende wesentlich identisch). 9 *(ἐπερωτῶ) εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν (τῷ σαββάτῳ?) ἀγαθοποιῆσαι ἢ μή; ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι;* 5 *(καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι) κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* 12 Er geht zum

---

39 Wird für M. nicht bezeugt; der Vers muß gefehlt haben, wie er auch in D a b c e ff2* l und, wie es scheint, auch bei Euseb. gefehlt hat. Er ist echt und von Marcion gestrichen, und dies ist in die abendländische Überlieferung eingedrungen.

C. VI: Tert. IV, 12 bezeugt, daß v. 1 ff. erhalten war: „*Esurierant discipuli sabbato spicas decerptas manibus effrixerant, cibum operati ferias ruperunt. excusat illos Christus et reus est sabbati laesi; accusant Pharisaei . . . quasi de exemplo David, introgressi sabbatis templum et operati cibum audenter fractis panibus propositionis . . . David comitesque eius cum discipulis suis aequat in culpa et in venia*“. Zweimal „*operati cibum*“. Daher scheint dieser Ausdruck (s. Joh. 6, 27) bei M. gestanden zu haben. Lukas selbst dachte an eine sakramentale Handlung, und dies hat M. richtig verstanden und verstärkt. Das „Hungern“ steht nur Matth. 12, 1 — 3. *Χριστός* mit Codd. Afric. > *Ἰησοῦς* — Epiph., Schol. 21: *οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε, τί ἐποίησε Δαυίδ; . . . εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* — *τί* sonst zweimal bezeugt > *ὅ* — 4 *ὡς* vor *εἰσῆλθεν* scheint mit BD gefehlt zu haben — „*sabbatis*“ bei Tert. ist ein leicht verständliches Versehen — 5 Epiph. Schol. 3: *κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Dieser Vers steht in D erst nach v. 10; dort erst hatte ihn auch M.; denn Tert. zitiert ihn nach v. 9: „*dominus sabbati dictus*“ — *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* vorangestellt mit ADLR etc. ital. vulg. > אB.

6 f. Tert. IV, 12: „*Manum aridam curans . . . Observant Pharisaei, si medicinas sabbatis ageret, ut accusarent eum*“.

9 L. c.: „*Interrogat, licetne sabbatis benefacere an non? animam liberare an perdere?*“ — *μή* allein > *κακοποιῆσαι* (ob Tert. nicht willkürlich verkürzt hat?).

12 Tert. (IV, 13): „*Ascendit in montem et illic pernoctat in oratione et utique auditur a patre*“. Die sonst allein überlieferte LA ist *τοῦ θεοῦ* (Tert. mag hier nur referieren).

Gebet ins Gebirge: *εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι ... διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ πατρός (τοῦ θεοῦ?).*

13—19 Apostelwahl und Zudrang des Volkes. 13 *ἐκλεξάμενος δώδεκα . . ἀποστόλους.* 14 *Σίμωνα ... ὠνόμασεν Πέτρον.* 16 *Ἰούδαν Ἰσκαριώτην, ὃς ἐγένετο προδότης.* 17 *κατέβη ἐν αὐτοῖς ... πλῆθος (πολὺ) ἀπὸ τῆς (παραλίου?) Τύρου καὶ ἄλλων τε χωρῶν (πόλεων?) καὶ τῆς περαίας ἐληλυθότων.* 19 *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτει ἅπτεσθαι αὐτοῦ.*

20—23 Die Seligpreisungen. 20 *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* 21 *μακάριοι οἱ πεινῶντες, ὅτι χορτασθή-*

---

13 L. c.: „*Cur autem duodecim apostolos elegit?*" — 14 L. c.: „*Mutat et Petro nomen de Simone*" — 16 so Epiphan., Schol. 4 wörtlich — 17 Epiphan., Schol. 4: *ἀντὶ δὲ τοῦ ‚κατέβη μετ' αὐτῶν' ἔχει ‚κατέβη ἐν αὐτοῖς'* (sonst unbezeugt > *μετ' αὐτῶν;* auf die altlateinisch bezeugte LA *κατέβη* ist vielleicht kein Gewicht zu legen) — „*Conveniunt a Tyro et ex aliis regionibus multitudo, etiam transmarina*". Der am stärksten bezeugte Text lautet: *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι κτλ.* (so auch vulg.); aber א* bietet *τοῦ λαοῦ* nicht und fügt zu *Ἰεροσ·* hinzu *καὶ περαίας.* D bietet statt der Worte *καὶ Ἱερουσ.* bis *ἦλθον* vielmehr *καὶ ἄλλων πόλεων ἐληλυθότων,* die Codd. a b c ff.[2] l q fügen wie א* „*trans fretum*" hinzu; arm.: „*et ex alia regione*". M.s Text lautete daher wahrscheinlich wie oben. — 19 Epiph., Schol. 5 wörtlich. Daraus, daß Epiphanius sofort 20 a folgen läßt, folgt nicht, daß 19 b gefehlt hat.

20 Tert. IV, 14: „*Venio nunc ad ordinarias sententias eius, per quas proprietatem doctrinae suae inducit, ad edictum, ut ita dixerim, Christi: ‚Beati mendici'* — *sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in Graeco est* — *‚quoniam illorum est dei regnum'* ". Hieraus folgt, daß Tert. einen Bibeltext, der „*mendici*" bot, nicht kannte („*pauperes*" hieß es allgemein), daß er aber (s. seine Ausführung im folgenden) auf das präzise „*mendici*" Gewicht legte (um der Weissagung willen) und es daher hier einführte. Bei der zweiten, sonst identischen Zitierung des Spruchs sagt Tert. nicht „dei", sondern „caelorum" — *αὐτῶν* mit Matth. (Luk.: *ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασ. τ. θ.*).

21. L. c.: „*Beati esurientes, quoniam saturabuntur*" (zweimal; das zweitemal „*qui esuriunt*"); beeinflußt durch Matth. (Luk.: *μακ. οἱ πειν. νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε*) — *πειν.* mit c l > *πειν. νῦν* — *χορτασθήσονται* mit א*X b e ff[2] g[1] l q arm Ambros. > *χορτασθήσεσθε* — Tert., l. c. . . „*beati plorantes, quia ridebunt*" (an der zweiten Stelle: „*qui plorant*" und „*quoniam*"); auch hier fehlt *νῦν* (fast ohne sonstige Zeugen) und *γελάσουσιν* mit e g[1] arm Orig. Euseb. > *γελάσετε.*

σονται. μακάριοι οἱ κλαίοντες, ὅτι γελάσουσιν. 22 μακάριοι ἔσεσθε, ὅταν ὑμᾶς μισήσουσιν οἱ ἄνθρωποι καὶ ὀνειδίσουσιν καὶ ἐκβαλοῦσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, 23ᵇ κατὰ ταῦτα (ταὐτά?) ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν (ὑμῶν).

24—26 Die Wehes. 24 οὐαὶ τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. 25 οὐαὶ οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε, οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε. 26 οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι· κατὰ ταῦτα ἐποίουν καὶ τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

27—38 Die neuen Gebote. 27 Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, τοῖς ἀκούουσιν·

---

22 l. c.: „*Beati eritis, cum vos odio habebunt homines et exprobrabunt et eicient nomen vestrum velut nequam propter filium hominis*" — ἔσεσθε sonst unbezeugt > ἔστε — Stellung von ὑμᾶς sonst unbezeugt — ἀφορίσουσιν ὑμᾶς fehlt (unbezeugt) — das Futur. mit DXP Δ > den Conjunct. — ὀνειδ. vor ἐκβαλ. mit der Mehrzahl und e f g vulg. > D a b c ff² l q Cypr. — Über ein eigenartiges Zitat des Clemens Alex., Strom. IV, 6, 41, das früher hierher gezogen wurde, s. die am Schluß stehende Untersuchung zum Ev. des M. (letzter Absatz).

23 Da Tert. hier genau dem Texte folgt, aber 23 a ausläßt, fehlte es, und das folgt auch aus der Tendenz Marcions (χάρητε ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ κ. σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τ. οὐρανῷ) — Tert. IV, 15: „‚*secundum haec*', *inquit*, ‚*faciebant prophetis patres eorum*' ". Wörtlich bei Epiph., Schol. 6 (ταὐτά), aber ὑμῶν für αὐτῶν. — Ob γάρ mit D a ff² l Ambros. gefehlt hat?

24—26 Tert. IV, 15: „*Demutat in maledictionem . . . ‚vae' enim dicit . . . Quomodo non eiusdem sit divites reprobare, qui supra mendicos probarit? . . . sed accidentia vitia divitiis illa in evangelio quoque ‚Vae divitibus' adscribunt, ‚quoniam', inquit, ‚recepistis advocationem vestram'* ". Ob πλήν und ὑμῖν gefehlt haben, bleibt ungewiß; die Stelle wird zweimal zitiert — 25 l. c.: „*Ingerit ‚vae' etiam ‚saturatis, quia esurient, etiam ridentibus nunc, quia lugebunt'* ". Das erste „nunc" vor „saturatis" fehlte mit sehr vielen Zeugen (ital. vulg.). Tert. gibt hier nur ein Referat; doch fehlt auch in X καὶ κλαύσετε. — 26 Tert. IV, 15: „*Vae, cum vobis benedixerint homines' secundum haec faciebant et pseudoprophetis patres illorum*". Οὐαί mit der Mehrzahl und vulg. > οὐαὶ ὑμῖν D Δ und nicht wenige Zeugen — ὑμᾶς vorangestellt mit B e q tol., nach καλῶς die meisten (auch D und ital.), nach εἴπωσιν ℵAHL — οἱ mit DFʷ L usw. > πάντες οἱ die Mehrzahl, ital., vulg. — ταῦτα mit vielen Zeugen und der größeren Zahl der Ital. Codd. > τὰ αὐτά BD a c e usw. — ἐποίουν mit D ital. vulg. > γὰρ ἐποίουν — καί mit b Iren. > fehlt — ψευδοπροφήταις mit der größten Mehrheit > προφήταις ℵ¹ (bzw. ℵᶜᵃ) 243 f g¹ l vulg.

27. 28 Tert. IV, 16: „‚*Sed vobis dico*', *inquit*, ‚*qui auditis: diligite inimicos vestros et benedicite eos, qui vos oderunt, et orate pro eis, qui vos*

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ εὐλογεῖτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, 28 καὶ προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. 29 ἐάν τίς σε ῥαπίσῃ εἰς τὴν σιαγόνα, παράθες (πρόσθες?) αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἐάν τίς σου ἄρῃ τὸν χιτῶνα, πρόσθες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. 30 παντὶ (τῷ?) αἰτοῦντί σε δίδου (30 b ist unbezeugt). 31 καὶ καθὼς ὑμῖν γίνεσθαι θέλετε

---

calumniantur.' " Das Zitat in dieser Verkürzung gleich darauf noch einmal (als Referat); also war wirklich Glied zwei und drei (so Lukas) in eines zusammengezogen. Daß Tert. in der Auslegung auch von „*maledicunt*" spricht, beruht auf Erinnerung an den katholischen Text (so auch IV, 27) — 27 καί mit Justin — 28 καί mit Justin ff² — Megethius (bei Adam., Dial. I, 12) innerhalb einer Marcionitischen Antithese: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (nach Matth.).

29 a Tert., l. c.: „*alteram amplius maxillam offerri iubens et super tunicam pallio quoque cedi*" ... „*mandans alterius quoque maxillae oblationem*" ... „*maxillam praebendi et non modo non retinendi tunicam, sed et amplius et pallium concedendi*". Megeth., l. c. I, 15 innerhalb einer Marcionitischen Antithese (vorangeht: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος): ἐάν τίς σε ῥαπίσῃ εἰς τὴν σιαγόνα, παράθες αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. Eben diese Antithese gibt auch Tert. wieder; er schreibt: „,*Novam plane patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriae cohibens permissam a creatore, oculum exigente pro oculo et dentem pro dente, contra ipse alteram amplius*' " usw. (s. o.). Dann aber ist die Annahme unvermeidlich, daß M. einen aus Luk. und Matth. gemischten Text befolgt hat (Luk.: τῷ τύπτοντί σε εἰς τὸν σιαγόνα, Matth.: ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, Luk.: πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, Matth.: στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην) — ἐάν τις sonst unbezeugt > ὅστις — εἰς τήν mit ℵ* D Clem. Orig. ital. vulg. > ἐπὶ τήν — ῥαπίσῃ sonst unbezeugt > ῥαπίζει — παράθες sonst unbezeugt > πάρεχε, aber wahrscheinlich ist, wie 29 b, πρόσθες zu lesen; denn Tert. schreibt: „*amplius offeri*" (s. u.) — αὐτῷ mit D, vielen Ital.-Codd., Ambros. > fehlt.

29 b Megeth., l. c. I, 18 innerhalb einer Marcionitischen Antithese: ἐάν τίς σου ἄρῃ τὸ ἱμάτιον, πρόσθες αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα (aber Rufin: „*Si tibi quis aufert tunicam, da ei et pallium*"); also auch hier ein aus Luk. und Matth. gemischter, freigestalteter Text; wie bei Tert. (oben) ist übrigens die Stellung von χιτῶνα und ἱμάτιον vertauscht (daher ist der Rufintext vorzuziehen); so Matth. und für Luk. nur durch Clemens bezeugt. Der Eingang (Matth.: καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι, Luk.: καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου) hat nur an Clemens einen Zeugen (καὶ ἐὰν ἄρῃ σού τις τὸν χιτῶνα) — πρόσθες sonst unbezeugt.

30 Tert. IV, 16: „,*Omni petenti te dato*' " — 31 l. c.: „*et sicut vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis.* Singulär (nach der „goldenen Regel"), Luk.: καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν ἄνθρωποι, καὶ

παρὰ τῶν ἀνθρώπων, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς. (32. 33 unbezeugt). 34 καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, ποία χάρις ἐστὶν ὑμῖν (34 b unbezeugt). 35 Nur die Worte καὶ ἔσεσθε υἱοὶ θεοῦ, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. 36 γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν ᾤκτειρεν ὑμᾶς (οἰκτίρμων ἐστίν?). 37 μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· μὴ καταδικάζετε, ἵνα μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε. 38 δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλόν, πεπιεσμένον καὶ ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν. τῷ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

39 Blinde Blindenleiter: Anspielung. 40 Der Schüler nicht über dem Meister: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου (sonst nichts). 41. 42 Balken und Splitter: Anspielung. 43. Der schlechte

---

ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως (in D e Iren. Clem. fehlt letzteres). 32. 33 Eine Anspielung ist vielleicht in IV, 16 („*denique hac inconvenientia voluntatis et facti agunt ethnici nondum a deo instructi*" [*ethnici* = ἁμαρτωλοί]) zu sehen. — 34 Tert. IV, 17: „‚*Et si feneraveritis a quibus speratis vos recepturos, quae gratia est vobis?*' " — ἀπολαβεῖν mit D und der Mehrzahl > λαβεῖν ℵ BL usw. — ὑμῖν nach χάρις mit D, der Mehrzahl der Itala Codd., vulg. — 35 l. c.: „‚*et eritis filii dei*' " (allein > ὑψίστου), „‚*quia ipse*', *inquit*, ‚*suavis est adversus ingratos et malos*' " — 36 l. c. „‚*Estote*', *inquit*, ‚*misericordes, sicut pater vester misertus est vestri*' " (gleich darauf: „‚*quia et ipse misericors sit*' "). Hier ist die Entscheidung schwierig; die erste Fassung ist sonst unbezeugt; die zweite ist die Lukanische — 37. 38 l. c.: „‚*Nolite iudicare, ne iudicemini; nolite condemnare, ne condemnemini; dimittite et dimittemini; date et dabitur vobis. mensuram bonam, pressam et fluentem dabunt in sinum vestrum; eadem qua mensi eritis mensura remetietur vobis*' " — 37 ohne καί am Anfang mit D ital. vulg. und ohne καί vor μὴ καταδικ. mit denselben und noch zahlreicheren Zeugen — ἵνα beide Male mit DGΔ a c e f Cypr. Ambros., bzw. mit D a c e ff² Cypr. (aus Matth.) > καὶ οὐ — 38 σεσαλευμένον fehlt mit wenigen Zeugen — πεπιεσμένον καί mit zahlreichen Zeugen, der Minderzahl der Itala Codd. und vulg. > πεπιεσ. — Adam., Dial. II, 5: ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν (aber Rufin: „*Qua mensura mensi fueritis, eadem remetietur vobis*"; Dial. I, 15: ᾧ μετρ. μέτρῳ, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν, Rufin: „*Qua mensura metieritis, eadem remetietur vobis*") — τῷ αὐτῷ mit g²; γάρ fehlt hier mit a b l q arm.

39 Tert. IV, 17: „*Caecus caecum ducit in foveam*" — 40 l. c.: „‚*Non est discipulus super magistrum*' " — 41. 42 l. c.: „*eximat et de oculo suo trabem haereticus; tunc in oculo Christiani si quam putat stipulam revincat.*" 43, 44 l. c.: „*proinde ut arbor bona non proferat malum fructum ... nec mala bonum*". II, 27: „*et quia et Marcion defendit arborem bonam malos quoque fructus non licere producere*". Hippol. (s. Filastr. h. 45:

und der gute Baum (in dieser Reihenfolge und nicht ποιεῖν, sondern προενεγκεῖν und προενέγκαι im Text, der Tert. und Adamantius vorlag; der, welcher Hippolyt vorlag, lautete wie der kanonische Lukastext: οὐκ ἔστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν). 44 (Disteln und Feigen): nicht bezeugt. 45 Der gute und schlechte Schatz: Anspielung. 46 τί με (unsicher) καλεῖτε (καλεῖς?) κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε (ποιεῖς?) ἃ λέγω; 47—49 (Das Haus auf dem Fels und das Haus ohne Fundament): unbezeugt.

C. VII 1—10 Der Knecht des Hauptmanns: Anspielung, dann 9 λέγω ὑμῖν, τοιαύτην (τοσαύτην) πίστιν οὐδέποτε (οὐδὲ) ἐν τῷ

„Non est arbor bona quae facit malum fructum, neque arbor mala quae facit bonum fructum". Pseudotert. 17: *„Omnis arbor bona bonos fructus facit, mala autem malos*"). Orig., de princip. II, 5, 4: *„Iterum ad scripturae nos revocant* (*Marcionitae*) *verba, proferentes illam suam famosissimam quaestionem; aiunt namque: Scriptum est quia ‚non potest arbor bona malos fructus facere neque arbor mala bonos fructus facere; ex fructu enim arbor cognoscitur*' ". Vgl. Comm. Ser. 117 in Matth.., T V p. 23; Comm. III, 6 in Rom., T. VI p. 195: *„Non, ut haeretici deum legis accusant, mala radix est lex et mala arbor, per quam peccati venit agnitio, quia non dixit, ex lege agnitio peccati, sed per legem*" (Nach Matth. 7, 18 u. 12, 33). Adam., Dial. I, 28: *Οὐ δύναται δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον καλὸν καρποὺς κακοὺς ἐνέγκαι* (gleich darauf wiederholt, aber προενεγκεῖν und σαπροὺς προενέγκαι); die sonst nur einmal bezeugte Umstellung ist für M. verständlich, weil ihm (s. Orig.) der schlechte Baum das Gesetz, resp. der Weltschöpfer ist; das sonst nicht bezeugte προφέρειν (προσφέρειν im Matth. Text schwach bezeugt) wird durch Tert. bestätigt. Als sicher darf angenommen werden, daß M. oder seine Vorlage sich auch hier vom Matth. Text hat beeinflussen lassen — *οὐδέ* (so bei Hippolyt) mit ACD und den meisten Itala-Codd., vulg > *οὐδὲ πάλιν.*

45 Tert. IV, 17: *„nec Marcion aliquid boni de thesauro Cerdonis malo protulit.*" Dial. I, 28 gehört nicht hierher, da der Spruch hier nach Matth. zitiert ist (nur προφέρει stammt aus Luk.).

46 Tert. IV, 17: *„Quid* ⟨*me*⟩ *vocatis* (Mss. *vocas*) *‚Domine, domine*', *et non facitis quae dico.*" Daß Tert. *„me*" gelesen hat, zeigt die folgende Ausführung; daß *„vocatis*" zu lesen ist, folgt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus *„facitis*".

Cap. VII, 9 Tert. IV, 18: *„Proinde* ⟨*in*⟩ *extollenda fide centurionis incredibile, si is professus est talem se fidem nec in Israele invenisse, ad quem non pertinebat fides Israelis.*" Epiph., Schol. 7 wie oben (aber τοιαύτην in der Refutatio, was jedoch unerheblich, da durch den Zusammenhang gefordert; es trifft also zufällig mit *„talem*" bei Tert. zusammen,

Ἰσραὴλ εὗρον. 11—17 Der Jüngling von Nain: Anspielung, 16 ἐδόξαζον τὸν θεόν . . . μέγας προφήτης προῆλθεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. 18—28 Der Täufer und Jesus: Anspie-

---

welches dieser wirklich bei M. gelesen hat; denn er wiederholt es noch dreimal; es ist sonst unbezeugt. Tert. hat aber auch mit D οὐδέποτε gelesen; denn bei einer Wiederholung schreibt er: „*talem fidem nec in Israele umquam fuisse.*" Die Nachstellung von οὐδ. ἐν τ. Ἰσραήλ (Tert. u. Epiph.) findet sich auch in D e, die es sogar nach εὗρον stellen, wo es auch Tert. gefunden haben kann. Der Text bei Epiph. ist also bereits dem kanonischen wieder angenähert. — In der Wiederholung gibt Epiph. ein δέ nach λέγω nicht wieder, und es kann auch nur durch ein Versehen bei der ersten Einführung entstanden sein.

11 ff. Tert. l. c.: „*Resuscitavit et mortuum filium viduae*" — 16 „*Magnus prophetes prodiit in nobis et respexit deus populum suum*" — *prodiit* sonst unbezeugt > ἠγέρθη, M. wollte einem Mißverständnis vorbeugen und zugleich, wie auch sonst, das Passiv bei Jesus vermeiden. Daß das ὅτι nach καί bei Tert. fehlt, ist unerheblich. Auf 16 a findet sich bei ihm noch eine leichte Anspielung „*in tanto documento mortui resuscitati creatorem adhuc orantes*" (= ἐδόξαζον τὸν θεόν).

18—28 Tert. IV. 18 (v. 19): „‚*Tu es qui venis, an alium exspectamus*?' " In Dial. I, 26 ist v. 19 nach Matth. zitiert. Tert. IV, 18 gibt als eine Bemerkung M.s: „‚*Scandalizatur Iohannes auditis virtutibus Christi ut alterius*' "; indessen kann (?) Tert. diesen auf Matth. 11, 3 fußenden Satz frei formuliert haben. 22 Esnik (Schmid S. 176): „Heile ihre Aussätzigen, belebe ihre Toten, mache sehen ihre Blinden und verrichte große Heilungen unter ihnen umsonst." Epiph., Schol. 8 zu Luk. 7, 23: Παρηλλαγμένον τό· ‚Μακάριος ὃς οὐ μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί. εἶχε γὰρ ὡς πρὸς Ἰωάννην (Richtig Holl: „Epiph. meint nur, daß M. das Wort verkehrt gedeutet habe [gegen Zahn]; in der Refutatio hat er seine eigene Bemerkung nicht mehr verstanden") — μακάριος ohne ἐστιν sonst unbezeugt — οὐ sonst unbezeugt > ἐάν — 24. 26 Tert. IV, 18: „*si et testimonium Iohanni perhibet . . . quid existis videre in solitudinem?* (die Wortstellung ungewöhnlich) *propheten eum confirmans, immo et supra ut angelum,*" 27 „*ingerens etiam scriptum super illo: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui praeparet* (= „*praeparabit*") *viam tuam*". (Ob M. ἔμπροσθέν σου gelesen hat, ist fraglich, da es Tert. nicht bietet und es auch in D a l fehlt). Epiph., Schol. 9 von αὐτός bis σου (primum). Dial. II, 18 den ganzen 27. Vers (aber οὗτος für αὐτός, letzteres ist sonst unbezeugt) — „*ego*" fehlt bei Epiph. und Adam. (mit ℵ D ital., vulg.) — 28 Tert. IV, 18: „*praecursor . . . maior is quidem omnibus natis mulierum, sed non ideo subiectus ei, qui minor fuerit in regno dei quasi alterius sit dei regnum, in quo modicus quis maior erit Iohanne, alterius Iohannes, qui omnibus natis mulierum maior sit. . . . Creatori competit et Iohannem ipsius esse,*

lungen 19 *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;* 22 s. u. 23 *μακάριος ὃς οὐ μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί* (im Text selbst von M. auf den Täufer gedeutet, aber wie?). 24 *(ἤρξατο λέγειν) περὶ Ἰωάννου· τί ἐξεληλύθατε θεάσασθαι εἰς τὴν ἔρημον;* 26 *προφήτην, ναὶ καὶ περισσότερον.* 27 *αὐτός ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ (ἐγὼ) ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.* 28 *μείζων πάντων τῶν γεννητῶν γυναικῶν προφήτης Ἰωάννης ἐστίν· ὁ (δὲ) μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ* (ob *τοῦ θεοῦ?) μείζων αὐτοῦ ἐστιν.* 29—35 (Das Verhalten des Volks und der Pharisäer zum Täufer und zu Jesus; der Unterschied zwischen beiden in der Lebensweise; die spielenden Kinder) scheint gefehlt zu haben; es mußte dem M. anstößig sein, und Tert. hätte es schwerlich übergangen, wenn er es bei M. gefunden hätte. 36—50. Die große Sünderin: Anspielungen 36 b *καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη.* 37 *γυνὴ ἁμαρτωλός.* 38 *στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας ἔβρεξε τοῖς δάκρυσι τοὺς πόδας καὶ ἤλειψεν καὶ κατεφίλει.* 44 *αὕτη τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξεν τοὺς πόδας μου καὶ ἤλειψεν καὶ κατεφίλει.* 50 *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.* Referat bei Tertull., s. u.

C. VIII, 2. 3 *γυναῖκες ... γυνὴ ἐπιτρόπου Ἡρώδου, αἵτινες καὶ διηκόνουν αὐτῷ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῶν.* 4—15 Das Gleichnis vom

---

maiorem natis mulierum, et Christum vel quemque modicum, qui maior Iohanne futurus sit in regno, aeque creatoris, et qui sit maior tanto propheta". Hiernach hat M. nicht nur „omnibus" geboten, sondern auch *μείζων πάντων τῶν γεννητῶν γυναικῶν προφήτης Ἰωάννης ἐστίν.* So wird es deutlich, daß er nicht größer ist als der, der n i c h t von einem Weibe geboren ist; denn nur zu den Geborenen wird er in Vergleich gesetzt. Dieser Text ist sonst unbezeugt.

36—50 Bei Epiph. (Schol. 10 u. 11) v. 36 b. 38, 44 b (ob z. T. verkürzt?), bei Tert. v. 50 b, sonst folgendes Referat: *„Diximus de remissa peccatorum. illius autem peccatricis feminae argumentum eo pertinebit, ut cum pedes domini osculis figeret, lacrimis inundaret, crinibus detergeret, unguento perduceret, solidi corporis veritatem ... tractaverit. Peccatricis paenitentia meruit veniam ... Ab eo audit: ‚Fides tua te salvam fecit.'* "

Cap. VIII, 2, 3 Tert. IV, 19: *„Quod divites Christo mulieres adhaerebant, quae et de facultatibus suis ministrabant ei, inter quas et uxor regis procuratoris*" — *καί* mit D und zahlreichen Itala-Codd. > fehlt — *αὐτῷ* mit ℵ AL a b l g > *αὐτοῖς* — *αὐτῶν* mit ℵ* D > *αὐταῖς* — aus *„regis*" folgt wohl, daß Tert. „*Ἡρώδου*" gelesen; auf seine Wortstellung ist hier kein Gewicht zu legen.

4—15 Tert., l. c. 4: *„de parabolis*" — 8 *„qui habet aures audiat*":

Sämann 4 παραβολή. 8 ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω — 16 f. Das Licht, das nicht bedeckt werden soll, Anspielung: λύχνον ... καλύπτει ... κρυπτὸν φανερὸν γενήσεται. 18 βλέπετε πῶς ἀκούετε· ὃς (γὰρ) ἂν ἔχῃ δοθήσεται (αὐτῷ)· ὃς δ' ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. 19—21 Die Mutter und Brüder Jesu: 19 fehlte. 20 f. (ἀπηγγέλη αὐτῷ ὅτι) ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου (ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν σε θέλοντες) ... τίς μοι μήτηρ καὶ τίνες μοι ἀδελφοί, εἰ μὴ οἱ τοὺς λόγους μου ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτούς. 22—25 Stillung des Sturms. Anspielungen: 22 διέλθωμεν ... εἰς τὸ πέραν. 23 πλε-

---

das ist die bei Luk. völlig unbezeugte Fassung des Matth.: Lukas: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

16 Tert., l. c.: „*Lucernam negat abscondi solere* ... 17 *omnia de occulto in apertum repromittit*“ — 18 „*videte quomodo audiatis*“. — οὖν fehlt mit a b c ff l q syr^cur (die Textänderung, die Zahn hier sonst noch annimmt, trifft nicht zu) — „*ei qui habet dabitur; ab eo autem, qui non habet, etiam quod habere se putat auferetur ei.*“ Man braucht nicht anzunehmen, daß Tert. anders gelesen hat als oben steht; nur sein „*autem*“ ist sonst unbezeugt.

19—21 Tert., l. c.: „*Venimus ad constantissimum argumentum omnium qui domini nativitatem in controversiam deferunt. ‚Ipse‘, inquiunt, ‚contestatur se non esse natum dicendo: Quae mihi mater et qui mihi fratres‘, nisi qui audiunt verba mea et faciunt ea.*“ Da Tert. v. 19 übergeht und Epiph., Schol. 12 bemerkt: Οὐκ εἶχεν „ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ“, ἀλλὰ μόνον „ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου“, so fehlte v. 19, fand sich aber v. 20. Die Umgestaltung des 20 f. Verses ergibt sich sicher aus den Wiederholungen Tert.s hier und in de carne 7. Die starke Beeinflussung durch Matth. ist ebenso offenbar wie die Substituierung der Worte Christi für die Worte Gottes (Lukas hat geschrieben: μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες, er kennt also die schroffe Frage nicht). Auch Hieron. zu Matth. 12, 49 f. bemerkt: Iuxta Marcionem (Iesus) matrem negavit, ut natus de phantasmate putaretur.“

22—25 Tert. IV, 20: „*Quis autem iste est, qui ventis et mari imperat?*“ ... „*agnorant substantiae auctorem suum, quae famulis quoque eius obaudire consueverant*“ (25); „*praedicatio marinae expeditionis*“ ... „*transfretat*“ (22) ... „*undae freti*“ (23) ... „*ad minas eius eliditur mare*“ ... „*cum ventis, quibus inquietabatur*“ (24). Epiph., Schol. 13: Πλεόντων αὐτῶν ἀφύπνωσεν . ὁ δὲ ἐγερθεὶς ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ (23. 24) — 24 ἐγερθείς mt AD usw. Matth. > διεγερθείς — θαλάσσῃ mit Matth. und Mark. > τ. κλύδωνι τ. ὕδατος — 25 Tert. „*autem*“, aber das ist unerheblich (ebenso die Wortstellung gleich darauf) — θαλάσσῃ mit Matth. und Mark. (für Luk. unbezeugt).

ὄντων (δὲ) αὐτῶν ἀφύπνωσεν. 24 *ὁ δὲ ἐγερθεὶς ἐπετίμησε τῷ ἀνέμῳ καὶ τῇ θαλάσσῃ.... ἐπαύσαντο.* 25 *τίς (ἄρα) οὗτός ἐστιν, ὅς τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῇ θαλάσσῃ;* 26—39 Der Dämonische und die Herde von Säuen, Anspielungen. 27 *δαιμόνια.* 28 *Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ* (wahrscheinlich fehlte *τοῦ ὑψίστου*). *μή με βασανίσῃς.* 30 ... *ὁ Ἰησοῦς λέγων· τί σοί ἐστιν ὄνομα; ὁ δὲ εἶπεν· λεγεών.... δαιμόνια πολλά.* 31 *παρεκάλουν (αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς) εἰς τὴν ἄβυσσον (ἀπελθεῖν).* Vermutlich standen statt 32—33 oder statt 32—37 (die Säuegeschichte) nur die Worte: „Sie erlangten es". 40 bis 42a, 49—56 Jairusgeschichte: Keine Spur ist von ihr bezeugt. 42 b—48 *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς, συνέπνιγον αὐτὸν οἱ ὄχλοι. καὶ γυνὴ ἁψαμένη αὐτοῦ ἰάθη τοῦ αἵματος· καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς μου ἥψατο· καὶ πάλιν· ἥψατό μού τις. καὶ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ᾽ ἐμοῦ,* dazu .... 43 *ἐν ῥύσει αἵματος*... 44 *ἥψατο... τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*... 45 *οἱ μαθηταί*.... 48 *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.*

26—39 Tert. IV, 20: „*Invenis in uno homine multitudinem daemonum legionem se professam... cuius autem dei filium Iesum legio testata est? sine dubio cuius tormenta et abyssum noverant et timebant... non depeterent ab alio, veniam scil. abyssi creatoris. denique impetraverunt... ipse quem adcognoverunt daemones, Iesum, iudicis et ultoris dei filium*". Adamant., Dial. I, 17: *Πῶς πυνθάνεται ὁ Χριστὸς παρὰ τοῦ ἀρχιδαίμονος λέγων· τί σοί ἐστιν ὄνομα; ὁ δέ, φησίν, εἶπε· λεγεών* — 28 *τοῦ ὑψίστου* fehlte wahrscheinlich, weil Tert. sonst nicht so fragen konnte wie oben — 30 *ἐστιν ὄνομα* mit vielen Zeugen > *ὄνομά ἐστιν* ℵ BD u. Itala. — Ob nicht Marcion die Säue-Geschichte getilgt hat? Wahrscheinlich, da sie ihm anstößig sein mußte und da Tert. einfach sagt: „*denique impetraverunt*".

42—46 Epiph., Schol. 14 (von 42 b—46 *ἀπ᾽ ἐμοῦ*) aber gewiß in Verkürzung. Tert. IV, 20: „*Tangitur a femina, quae sanguine fluitabat, et nescivit a qua; ‚quis me', inquit, ‚tetigit'. etiam excusantibus discipulis perseverat in ignorantiae voce: ‚tetigit me aliquis', idque de argumento adfirmat: ‚sensi enim virtutem ex me profectam'*" ... „*fides tua te salvam fecit*"; nachgebracht: „*tangitur vestimentum eius*" — 42 Epiph.: „*Ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς*" *καὶ οὐκ εἶπεν* „*ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτόν*", *ἵνα μὴ ἑτέρως αὐτὸν σχηματίσῃ παρὰ τὴν τῶν ὁδοιπορούντων ἀκολουθίαν.* Die Stelle ist nicht ganz deutlich; wahrscheinlich hat M. das hier singuläre *αὐτούς* geboten und nicht *αὐτόν*. — 44 *τοῦ ἱματίου* mit D a ff² l > *τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου* — 45 *τίς μου ἥψατο* mit D a c q Orig. (mit Mark. *τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων*;) > *τίς ὁ ἁψάμενός μου* — *οἱ μαθηταὶ* mit Mark. (bei Luk. unbezeugt) > *ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* (auch das „*excusare*" Tert.s stimmt mehr mit Mark. 5, 31) — 46 *καὶ γὰρ ἔγνων* (sonst

C. IX, 1—6 Aussendung der 12 Jünger: 1 *Συγκαλεσάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς ιβ', ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν*, 2 *καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι.* 3 Anspielung, s. u. 5 Anspielung: *μὴ δέχεσθαι... τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑποτινάσσειν εἰς μαρτύριον.* 6 *ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ πόλεις καὶ κώμας εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ.*

7—17 Herodes über Johannes und Jesus. Speisung der 5000. Anspielungen: 7 *Ἡρώδης... Ἰωάννης ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν*, 8 *ὑπό τινων Ἡλείας... εἷς τις τῶν ἀρχαίων προφητῶν* (oder *προφήτης τῶν ἀρχαίων).* 12 *ἐν ἐρήμῳ.* 13 *φαγεῖν.* 14 *ἄνδρες πεντακισχίλιοι.* 16 (*τοὺς πέντε ἄρτους κ. τ. δύο ἰχθύας)... ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν ἐπ' αὐτούς* (spätere LA *εὐχαριστεῖ).* 17 *τὸ περισσεῦσαν.*

18—26 Der Tag von Cäsarea, die Leidensankündigung,

ἐγὼ γὰρ ἔγνων) nur Epiph., das einstimmig für Luk. bezeugte *ἐγώ* fehlt bei Tert. und Epiph. — *ἐξελθοῦσαν* mit vielen Zeugen und Mark. > *ἐξεληλυθυῖαν* mit ℵ BL, die Wortstellung bei Tert. hier und in v. 48 ist ohne Bedeutung.

Cap. IX, 1. 2 Adamant., Dial. II, 12 wörtlich (aber nur Rufin bietet *ὁ Ἰησοῦς* mit einigen Majuskeln, den Syrern, c und mehreren Vulg.-Codd.); Tert. IV, 21: „*Dimittit discipulos ad praedicandum dei regnum.*" 3 Tert., l. c.: „*prohibet eos victui aut vestitui quid in viam ferre*". 5 Tert., l. c.: „*cum iubet pulverem excutere de pedibus in eos, a quibus excepti non fuissent, et hoc in testimonium mandat fieri*" — 6 Dial. II, 12 wie oben — *πόλεις καὶ κώμας* > mit b c l q syr^{cu} syr^{sch} sah arm (z. T. in Umstellung) *τὰς κώμας* (DdX nur *πόλεις*).

7—9 Tert. IV, 21: „... *illa opinio omnium, quia Christum Iesum alii Iohannem alii Heliam alii unum aliquem ex veteribus prophetis Herodi adseverabant*" ... „(*Iohannes*) *non utique ob hoc suscitatus, ut alium deum post resurrectionem praedicaret*", — „*omnium*" ist auffallend (Luk. *τινων*) — 8 *εἷς τις τ. ἀρχ. προφητῶν* sonst unbezeugt (Matth. und Mark. *εἷς*, Luk. *τις* [aber *εἷς* A und viele Majuskeln b c f ff^{2} g^{1} l q syr^{cu}; alle: *προφήτης τ. ἀρχαίων*) — 10 ff. Bei Tert., l. c. nur: „*Pascit populum in solitudine*" und „*quinque milia hominum*" ... „*pabuli exiguitatem non tantum sufficere, verum enim exuberare*"; die bei Tert. folgenden ATlichen Zitate zeigen, daß er v. 17 bei M. gelesen hat. Epiph., Schol. 15 zu v. 16 wie oben (aber in 2. Aufführung *εἰς τοὺς οὐρανούς*); Dial. II, 20: *ὁ κύριος ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχαριστεῖ* (diese LA nach Matth. 15, 36; Mark. 8, 6) — 16 *ἐπ' αὐτούς* mit D a ff^{2} g$^{1.2}$ l q syr^{cu} > *αὐτούς*.

18—21 Tert. IV, 21: „*Petrus interroganti domino pro omnibus respondit: ‚Tu es Christus'*" (so auch IV, 22)... „*silentium indicens*"... „*prae-*

Seelen-Verlust und -Gewinn: 18 *ἐπηρώτησεν* ... *τίνα με λέγουσιν εἶναι οἱ ἄνθρωποι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* 19 *λέγουσιν (αὐτῷ) οἱ μαθηταί· (ὄλλοι) Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων (ὁ ἀρχαῖος) ἀνέστη.* 20 *εἶπε δὲ αὐτοῖς (πρὸς αὐτούς)· ὑμεῖς δὲ τίνα με (λέγετε εἶναι); ἀποκριθεὶς (δὲ) Πέτρος εἶπε· τὸν Χριστόν (σὺ εἶ ὁ Χριστός).* 21 *παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο.* 22 *(λέγων)· δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ἀρχιερέων καὶ ἀποκτανθῆναι (σταυρωθῆναι:* ist wahrscheinlicher) *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.* 23 (Kreuz auf sich nehmen) unbezeugt. 24 *ὃς (γὰρ ἐὰν) θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἂν ἀπολέσῃ αὐτὴν ἕνεκεν ἐμοῦ, σώσει αὐτήν.* 25 (Was hülfe es dem Menschen usw.) unbezeugt. 26 *ὃς (γὰρ) ἂν ἐπαισχυνθῇ με, κἀγὼ ἐπαισχυνθήσομαι αὐτόν.* 26 b und 27 (Kommen des Menschensohns in Herrlichkeit; es stehen etliche hier usw.): unbezeugt und wahrscheinlich getilgt.

---

cepit ne cui hoc dicerent". Dial. II, 13 wie oben (18 von *τίνα με* bis 20 *Χριστός*); 18 *εἶναι* nur bei Rufin — *οἱ ἄνθρωποι* mit ein paar Zeugen u. Matth. > *οἱ ὄχλοι* Luk. — *τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.* mit Matth. > Luk. fehlt — 19 *αὐτῷ* nur Rufin — *λέγουσιν οἱ μαθηταί* sonst nicht bezeugt > *οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν* — das erste *ἄλλοι* nur bei Rufin > den Luk.text — *ὁ ἀρχαῖος* nur Rufin — 20 *πρὸς αὐτούς* nur Rufin — *με λέγετε εἶναι* Rufin mit allen Luk.-Zeugen > fehlt im griech. Dialog — *ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος* mit Matth. und Mark. und zahlreichen Lukas-Zeugen, auch A D a c f g[1] q l vulg. Ambr. > *Πέτρος δὲ ἀποκρ.* — *δέ* fehlt bei Rufin, l vulg. sah — *τοῦ θεοῦ* nach *Χρ.* fehlt mit a syr[cu]; ob die urspr. LA des Dialogs *τὸν Χριστόν* war (mit den Griechen und dem Luk.Text) oder *σὺ εἶ ὁ Χριστός* (mit Rufin, syr[cu] und Matth.), ist nicht sicher zu entscheiden; es scheint aber Rufin in dem ganzen Zitat der zuverlässigere Zeuge zu sein, und dann folgt, daß auch hier M. schon einen durch Matth. (Mark.) bestimmten Text vorfand. Im allgemeinen muß man sich aber auch hier erinnern, daß die Zitate im Dial. nicht dieselbe Sicherheit bieten wie die bei Tert. und auch bei Epiphan.

22—26 Tert., l. c.: „*Oportet filium hominis multa pati et reprobari a presbyteris et scribis et sacerdotibus et interfici et post tertium diem resurgere*" (22). Epiph., Schol. 16: *λέγων, δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθῆναι* — 22 *λέγων* sonst unbezeugt > *εἰπὼν ὅτι* (aber vielleicht ist darauf nichts zu geben) — *γραμμ. κ. ἀρχ.* mit syr[cu] > *ἀρχ. κ. γραμμ.* — *μετὰ τρεῖς ἡμ.* mit D a b c e ff[2] l q und Mark. > *τῇ τρ. ἡμ.* — *ἀναστῆναι* mit Tert. und Mark. ACD usw. > *ἐγερθῆναι* mit Epiph., Matth. und Luk. Dial. V, 12 bietet den

28—36 Verklärung: 28 Anspielung: „Drei Jünger", *(ἀνέβη) εἰς τὸ ὄρος*, 29 *καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ ἐξαστράπτων.* 30 *καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνέστησαν* (spätere Marcioniten: *συνελάλουν*, wie Luk.) *αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωυσῆς ἐν δόξῃ αὐτοῦ.* 31 fehlte. 32 *συνεστῶτας . . .* 33 *ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι . . . ὁ Πέτρος· . . . καλόν ἐστιν ὧδε ἡμᾶς εἶναι καὶ ποιήσωμεν ὧδε σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ Μωσεῖ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν, μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.* 34 *ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς.* 35 *φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (ἐκ τῆς νεφέλης* wahrscheinlicher). *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, αὐτοῦ ἀκούετε.* 36 nicht bezeugt.

---

ganzen 22. Vers, wird aber von Zahn abgelehnt; er hat die Reihenfolge *ἀρχ., γραμμ.*, ferner *σταυρωθῆναι* mit Justin und Irenäus (und *ἀναστῆναι)*. Da der Mark.text nachweisbar hier auf den Marciontext eingewirkt hat, ist *σταυρωθῆναι* nicht einfach zu verwerfen. — 24 Tert. IV, 21: „*,Qui voluerit', inquit, ,animam suam salvam facere perdet illam, et qui perdiderit eam propter me salvam faciet eam'* ". Nicht geboten sind hier (ohne andere Zeugen) *γὰρ ἐάν* und *οὗτος(σώσει)*—*καὶ ὅς* (sonst unbezeugt) > *ὃς δέ* — Luk. schreibt *ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*: doch schreibt Tert. einige Zeilen später: „*qui animam suam propter deum perdit, servat illam*"; indessen kommt das schwerlich in Betracht — 26 Tert., l. c.: „*,Qui confusus', inquit, ,mei fuerit, et ego confundar eius'* ". Dieser Vers ist nicht nur verkürzt, sondern auch verändert, und 26 b und 27 fehlen ganz; die Veränderung macht den Ausfall bei M. wahrscheinlich, der aus sachlichen Gründen noch wahrscheinlicher wird (v. 26 bei Luk.: *ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς(λόγους), τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων*, sodann wird v. 27 einigen der hier Stehenden das Erleben der Parusie zugesagt — eine Anerkennung der Urapostel bzw. der Judenchristen, die M. nicht bestehen lassen konnte).

28—36 Tert. IV, 22: „*In montem secedit*" . . . „*illum [Christum] cum Moyse et Helia in secessu montis conspici pateris*" . . . „*tres de discentibus adsumit*" . . . „*vox solita de caelo*" . . . „*hic est filius meus dilectus, hunc audite* (diese Worte wiederholt) . . . *in colloquio [scil. Moyses et Helias] ostenduntur* . . . „*cum illis loqui, qui eum fuerant locuti*" . . . „*in consortio claritatis*" . . . „*claritas Christi . . . sub eodem ambitu nubis*" . . . „*Petrus suggerit consilium: bonum est hic nos esse et faciamus hic tria tabernacula, unum tibi et Moysi unum et Heliae unum . . . nesciens quid diceret*" . . . „*nesciens quid diceret Petrus*" . . . „*ostensis cum illo Moyse et Helia in claritatis praerogativa atque ita dimissis . . . etiam vestitus eius refulsit*" . . . „*Nam etsi Marcion noluit eum [Moysen] conloquentem domino ostensum, sed stantem, tamen et stans os ad os stabat et faciem ad faciem — ,cum illo', inquit, non extra illum — in gloria ipsius*". Der Widerspruch, in den Tert. den M. mit sich selbst bringt, ist offenbar: „in colloquio" mit Jesus sollen Moses und Elias auch von M. vorgestellt worden sein (nach v. 30); dann

37—43 Der dämonische Knabe; erhalten v. 40 *ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου, (καὶ) οὐκ ἠδυνήθησαν ἐκβαλεῖν αὐτό.* 41 *(ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν) πρὸς αὐτούς· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;* 44 f. Leidensankündigung: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.* 46—48: Größenstreit der Jünger; das Kind: Anspielung (s. u.).

---

aber heißt es rund: „*Marcion noluit Moysen conloquentem domino ostensum*". Die Lösung des Widerspruchs kann (anders Zahn) wahrscheinlich durch die Annahme geschehen, daß, da die zweite Äußerung ganz positiv ist, Tert. bei der ersten, beiläufigen, durch die Erinnerung an seinen eigenen Text ein Versehen begangen hat. M. hat also nicht *συνελάλουν*, sondern *συνέστησαν* (wie v. 32) geboten und v. 31, der ihm unannehmbar war, ausgelassen. Bei späteren Marcioniten findet sich *συνελάλουν αὐτῷ* wieder; denn Epiph., Schol. 17 lautet: *Καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνελάλουν αὐτῷ, Ἠλίας καὶ Μωυσῆς ἐν δόξῃ.* Doch zeigt das aus v. 31 herübergenommene *ἐν δόξῃ* (so auch Tert.), daß auch sie den v. 31 nicht lasen. — Epiphan., Schol. 18: *Ἐκ τῆς νεφέλης φωνή* (ohne *λέγουσα*, wie b c l). *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* — 30 *δύο ἄνδρες* wenig bezeugt > *ἄνδρες δύο* — *Ἠλίας καὶ Μωυσῆς* sonst unbezeugt > *οἵτινες ἦσαν Μ. κ. Ἠ.* (doch fehlt in syr^cu *οἵτινες*) — 31 *ἐν δόξῃ* sonst unbezeugt > *(οἳ) ὀφθέντες ἐν δόξῃ* — *αὐτοῦ* muß M. nach Tert. geschrieben haben > fehlt sonst und bei Epiph. — 33 *ὧδε ἡμᾶς* sonst fast unbezeugt > *ἡμᾶς ὧδε* — das zweite *ὧδε* sonst unbezeugt — *τρεῖς σκηνάς* mit DFw KL, mehreren Itala-Codd., vulg., syr^cu > *σκηνὰς τρεῖς* — die Nachstellung von *μίαν* mit ℵ syr^cu — 35 Dem „*de caelo*" Tert.s ist nicht zu trauen, da er hier referiert — *ὁ ἀγαπητός* > ℵBL *(ὁ ἐκλελεγμένος)* mit der Mehrzahl; dieses ist lukanisch, jenes von Matthäus.

37—43 zu v. 41: Tert. IV, 23: „*Christus . . . exclamat: ,O genitura incredula, quousque ero apud vos? quousque sustinebo vos?*' " Gleich darauf wiederholt nach eigener Übersetzung in besserem Latein: „*O natio incredula, quamdiu ero vobiscum, quamdiu vos sustinebo?*" Epiph., Schol. 19: *Ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου· εἶχε δὲ παρὰ τό· „οὐκ ἠδυνήθησαν ἐκβαλεῖν αὐτό" „καὶ πρὸς αὐτούς· ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν";* — 40 bei Luk. heißt es: . . . . *ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτὸ κ. οὐκ ἠδυνήθησαν* (Matth. 17, 16 *οὐκ ἠδυν. αὐτὸν θεραπεῦσαι)* — 41 *πρὸς αὐτούς* sonst unbezeugt und tendenziös von M. hinzugesetzt (ob es Tert. gelesen hat?) — *καὶ διεστραμμένη* nach *ἄπιστος* fehlt (sonst nur wenige Zeugen bei Luk.) wie bei Mark. 9, 19 — *ἕως πότε* secundum mit wenigen Zeugen > *καί* (auch hier s. Mark. 9, 19). Auf das Fehlen der Worte *ἕως* bis *ὑμᾶς* bei Epiph. ist nichts zu geben.

44 Epiph., Schol. 20 wie oben.

46—48 Tert. (l c.) bringt hier eine Antithese M.s, die er wörtlich mitteilt: „*Ecce Christus diligit parvulos, tales docens esse debere qui semper*

49. 50 Jener, der in Jesu Namen Dämonen austrieb: unbezeugt. 50—56 Reise durch Samarien nach Jerusalem; die Jünger wollen eine samaritanische Stadt verbrannt sehen. Anspielung, s. u. (es ist wahrscheinlich, daß die „Zusätze“ in v. 54. 55 Marcionitisch sind: *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν . . . οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* und ebenso der v. 56: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι).* 57—60 Nachfolge Jesu. Anspielungen: 57 *ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ.* 58 Er weist ihn zurück. 59 *θάψαι τὸν πατέρα μου.* 60 *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς νεκροὺς ἑαυτῶν, σὺ δὲ ἄπελθε καὶ διάγγελε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 61 *ἀποτάξασθαι τοῖς (εἰς τὸν οἶκόν μου).* 62 *βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω.*

---

maiores velint esse, creator autem ursos pueris immisit, ulciscens Heliseum propheten convicia ab eis passum‘ “. Tert. fährt fort: „*Satis impudens Antithesis*“.

50—56 Tert. IV, 23, neue Antithese M.s: „‚*Repraesentat creator ignium plagam Helia postulante in illo pseudopropheta*‘. *agnosco iudicis severitatem, e contrario Christi ⟨lenitatem increpantis⟩ eandem animadversionem destinantes discipulos super illum viculum Samaritanum*“; vgl. IV, 29: „(*Christus*) *discipulos, ne ignem postularent inhumanissimo viculo, coërcuerat*“. V. 54 (*ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν*) u. 55 (*καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε* [vgl. das *οὐκ οἴδασιν* 23, 34] *οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς*) finden sich und zwar v. 54 in D a b c f g AC und den meisten Majuskeln (aber nicht ℵ BL vulg.) cop syr (aber nicht syr^{cur}) aeth go Basil. Chrys.; v. 55 in D, zahlreichen Majuskeln, a b c e f g^2 q vulg go cop syr arm aeth u. vielen KKVV. Da die Stücke höchstwahrscheinlich bei M. standen (das erste gewiß) und ausgezeichnet zu seiner Lehre passen, so sind sie von ihm hinzugefügt und nun in die katholischen Mss. gedrungen. Wahrscheinlich gilt dies auch von 56, den mehrere Majuskeln und a b c e f g vulg copt usw. bieten,; leider fehlt uns hier der Marcion-Text; aber angesichts der überwältigenden Zahl von Zeugen g e g e n den Vers, kann er nicht ursprünglich sein. Wer aber sollte ihn hinzugefügt haben, wenn nicht M?

57—59 Tert. IV, 23: „*At enim humanissimus dominus cur recusat eum, qui se tam individuum illi comitem offert? si quia superbe vel ex hypocrisis, dixerat: ‚Sequar te quocumque ieris*‘ “ . . . . „*Illi autem causato patris sepulturam cum respondet: ‚Sine mortui sepeliant mortuos suos, tu autem vade et adnuntia regnum dei*‘ “ . . . . „*praedicando regno dei imbuerat*“ . . . . „*Cum vero et tertium illum prius suis valedicere parantem prohibet retro spectare*“ *etc.* — 60 *ἄπελθε (καί)* mit ital., vulg. > *ἀπελθών.* Auch von Clemens Alex. (Strom. III, 4, 25) als ein von den Marcioniten angeführter Spruch zitiert. Ob sie ihn als an Philippus gerichtet bezeichnet haben, ist nicht sicher.

C. X, 1—11 Die Aussendung der 70 Jünger. 1 ἀπέδειξεν καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα (καὶ ἀπέστειλεν); Adamantius las bei M. ἑβδομήκοντα δύο . . . εἰς (πᾶσαν) πόλιν. 4 μήτε ῥάβδον (?), μὴ ὑποδήματα . . . μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. 5 εἰς ἣν (δ') ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν . . . (λέγετε)· εἰρήνη (τῷ οἴκῳ τούτῳ). 7 ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. 8 δέχωνται . . . 9 (λέγετε αὐτοῖς)· ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 10 . . . μὴ δέχωνται ὑμᾶς . . . 11 τὸν κονιορτὸν . . . ἀπομασσόμεθα ὑμῖν (εἰς ὑμᾶς?)· (εἰς μαρτύριον?) πλὴν (τοῦτο) γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, 12—15 Die Wehe's über die Städte; unbezeugt und gewiß getilgt. 16 ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ. 17—20 Rückkehr der Siebzig: 19 (δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων).

21—24 Das große Dankbekenntnis Jesu; die Seligpreisung der Jünger: 21 εὐχαριστῶ (σοι) καὶ ἐξομολογοῦμαι, κύριε τοῦ οὐ-

---

Cap. X, 1 Tert. IV, 24: „*Adlegit et alios LXX apostolos super duodecim*" — ἀπέδειξεν mit D a e (beide *elegit*) c (l b ?) > ἀνέδειξεν — ἑβδομήκοντα > BDMR a c e l g [1.2] vulg syr[cu] arm ἑβδομήκοντα δύο (so auch Dial. 1, 5; II, 12: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ιβ' εἰσι καὶ οβ').

4 Tert. l. c.: Eine dritte Antithese M.s, Schluß: „‚*Christus nec virgam discipulis in viam ferre praescripsit*'" . . . . 1 „*in civitates mittebantur*" . . . . . 4 „*abundaturam cirumcidens*" — „*etiam calciamenta portare vetuit illos*" — „‚*neminem*', *inquit*, ‚*in via salutaveritis*'" — 5 „*in quam introissent domum, pacem ei dicere*" — 7 „*dignus operarius mercede sua*" — 9 „*regnum dei . . . . iubet adnuntiari adpropinquasse*" — 10 „*etiam adicit, ut eis qui illos non recepissent, dicerent: ‚scitote tamen adpropinquasse reqnum dei*'" . . . . 8 . . . „*eorum qui adnuntiationem eius recepissent*" — 11 „*sic et pulverem iubet excuti in illos in testificationem eieratae* (so K r o y m.; MSS. „*et haeret etiam*", bzw. *ei; heret etiam*) *terrae eorum*" . . . . „*cui rei praemittit testificationem?*" — 4 Das Referat (4 init.) hat Tert. nach c. IX, 3 gegeben (bei Luk. steht 10, 4 μὴ πήραν) oder hat M. selbst kontaminiert? — 5 οἰκίαν mit D[2] d Orig. > οἰκίαν πρῶτον — 9 ἤγγικεν mit Γ f[scr] e > ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς — 11 εἰς μαρτύριον ist wohl auf Rechnung Tert.s zu setzen als Reminiszenz an c. IX, 5.

12—15 Wenn M. diese Wehe's hätte stehen lassen, konnte sie Tert. im Interesse, den Christus M.s als Rächer und Richter zu erweisen, nicht übergehen — 16 Tert. IV, 24: „*Qui vos spernet, me spernet*" — 19 L. c.: „*Quis nunc dabit potestatem calcandi super colubros et scorpios?*"

21 Epiph., Schol. 22: „Εὐχαριστῶ σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ". οὐκ εἶχεν δέ· „καὶ τῆς γῆς" οὔτε „πάτερ" εἶχεν· ἐλέγχεται δέ· κάτω γὰρ εἶχεν „ναί, ὁ πατήρ." Tert. IV, 25. „‚*Gratias*', *inquit*, ‚*ago et confiteor, domine caeli, quod ea, quae erant abscondita sapientibus et prudentibus, revelaveris*

ρανοῦ, ὅτι ἅτινα ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς ἀπεκάλυψας νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ (ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου). 22 *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, (καὶ) οὐδεὶς γινώσκει (ἔγνω?), τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* 23 ... *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βέλποντες ἃ βλέπετε,* 24 *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι προφῆται οὐκ ἴδαν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε.*

25 *νομικός (τις ἐκπειράζων αὐτόν)* ... *τί ποιήσας ζωὴν κληρονομήσω;* 26. 27 *(ὁ δὲ) κύριος ἀποκριθεὶς (εἶπεν)· ἐν τῷ νόμῳ (γέγραπται)· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου* (also fehlten v. 26. 28; aber nach der Marcionitischen Bibel des Epiphanius war der kanonische Text wiederhergestellt: 26 *εἶπεν τῷ νομικῷ· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται;* .... 28 *εἶπεν· ὀρθῶς εἶπες· τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ).* Auch die Worte (27): *καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, haben vielleicht gefehlt.

29—37 Der barmherzige Samariter: unbezeugt. 38—42 Maria und Martha unbezeugt.

---

parvulis' " — *εὐχαριστῶ καί* sonst unbezeugt und der Deutlichkeit wegen hinzugesetzt (Epiph. verkürzt) — Das Fehlen von *σοί* sonst unbezeugt; vielleicht zufällig bei Tert. — die Streichungen von „*καὶ τῆς γῆς*" und „*πάτερ*" (mit F^{w}) sind tendenziös — *ἅτινα ἦν κρυπτά*, tendenziös, nur noch in einem Marcionitisch-katholischen Mischtext, Clem. Hom. XVIII, 15 > *ἀπέκρυψας ταῦτα* ... *καί;* in der Auslegung bezeugt Tert. das Passiv — *(ναὶ) ὁ πατήρ* bezeugt auch Tert. („*dominus caeli* ... *pater Christi*"). — 22 L. c.: „*Omnia sibi tradita dicit a patre.* .. ‚*nemo scit, qui sit pater nisi filius, et qui sit filius nisi pater* [in der Wiederholung: *nemo enim scit patrem nisi filius et filium nisi pater*] *et cuicumque filius revelaverit*' ". Megethius im Dial. I, 23 in einer Marcionitischen Antithese bietet auch die Umstellung der Satzglieder (so mit zahlreichen katholischen Zeugen), sonst aber den geläufigen Text, jedoch mit *ἔγνω* > *γινώσκει)* — *πατρός* mit D a c l Justin, Iren. lat > *πατρός μου* — *ἀποκαλύψῃ* mit Justin, Marcosier bei Iren., Clem., Orig. > *βούληται ἀποκαλύψαι.* Der Vers auch bei Esnik (S c h m i d S. 189 f.).

23 Tert. IV, 25: „ ‚*Beati oculi, qui vident quae videtis,* 24 *dico enim vobis, quia prophetae non viderunt quae vos videtis*' " — 24 *προφῆται* ohne *πολλοί* und ohne *καὶ βασιλεῖς*, jenes sonst nur einmal bezeugt, dieses mit D a e ff 2 i l Method. — *οὐκ ἴδαν* unbezeugte tendenziöse Verkürzung > *ἠθέλησαν ἰδεῖν καὶ οὐκ ἴδαν.* Auch die Nachstellung von *ἃ ὑμεῖς βλέπετε* ist sonst unbezeugt. Das Fehlen der Könige wohl nach Matth.

25—28 Tert. IV, 25: „*In evangelio veritatis legis doctor dominum adgressus: ‚Quid faciens', inquit, ‚vitam aeternam consequar'?" In haere-*

C. XI, 1—4 Vater Unser. 1 (. . . ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν) ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον . . . (εἶπέν) τις τῶν μαθητῶν (πρὸς αὐτόν)· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐδίδαξεν. 2 . . . . πάτερ, (ἐλθάτω) τὸ ἅγιον πνεῦμα (σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς)· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· 3 τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, 4 (καὶ) ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας (ἡμῶν) . . . . (καὶ) μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν.

---

tico ,vita' solummodo posita est, sine „aeternae" mentione, ut doctor de ea vita videatur consuluisse, quae in lege promittitur a creatore longaeva, et dominus ideo illi secundum legem responsum dedisse: ,Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et totis viribus tuis' ". M. hat also tendenziös „*aeterna*" ausgelassen und die Worte von der Liebe Jesus selbst in den Mund gelegt. An ein „verkürztes Verfahren" Tert.s ist nicht zu denken (gegen Zahn), da die Tendenz so offenkundig ist und da Tert. hier den Text genau ins Auge gefaßt hat. (Er bemerkt ja sonst eine Auslassung höchst selten ausdrücklich). Also war es ein schon korrigiertes Marcionitisches Exemplar, auf Grund dessen Epiph., Schol. 23 geschrieben hat: *Εἶπεν τῷ νομικῷ· „Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται", καὶ ἀποκριθεὶς μετὰ τὴν ἀπόκρισιν τοῦ νομικοῦ εἶπεν· „Ὀρθῶς εἶπες. τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ"*. Die von Makarius Chrysokeph. aufbewahrte Mitteilung des Orig. zu Luk. 10, 25 ff., die Marcioniten hätten diese Perikope in ihrem Evangelium, beweist nichts gegen ihre Korrektur (gegen Zahn) — 25 *τί* (nicht *διδάσκαλε, τί*) scheint M. mit D gelesen zu haben (*legis doctor*" mit d e) — 27 *ἐξ ὅλης τ. ψυχῆς* mit vielen Zeugen > *ἐν ὅλ. τ. ψ.* — Die Worte *ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* fehlen auch in D *Γ* a b c ff² i l q, dagegen ist das Fehlen von „*καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*" sonst unbezeugt. Es mag eine Tendenz dahinter stecken. — 28 *εἶπες* (bei Epiph.) mit syr[cu] > *ἀπεκρίθης*.

Cap. XI, 1 Tert. IV, 26: „*Cum in quodam loco orasset . . . adgressus eum ex discipulis quidam: ,Domine', inquit, ,doce nos orare sicut et Iohannes discipulos suos docuit'* " — *et* (mit e vulg. > a b c f i l q) — *docuit* nachgestellt, sonst unbezeugt — 2 l. c.: „*Cui dicam. ,pater' . . . a quo ,spiritum sanctum' postulem ? . . . ,eius regnum', optabo ,venire', quem nunquam regem gloriae audivi? . . .* 3 *quis mihi ,dabit panem cottidianum' ? . . .* 4 *quis mihi ,delicta dimittet' ? . . . quis „non sinet nos deduci in temptationem'* ". Orig. (e Catena Mazariniana): *ἐπεὶ δὲ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος ἔχουσι τὴν λέξιν οὕτως· „Τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν"* (3) — 2 *πάτερ* mit ℵ BL syrs [in] vulg. > *πάτερ ἡμῶν* — Da es nach Tert. sicher ist, daß bei M. die erste Bitte eine Bitte um d. h. Geist war, wird sie so gelautet haben, wie wir sie durch Minusc. 700 al. 604, Cod. Vatic., olim Barb. IV, 31, Gregor v. Nyssa und aus Anspielungen kennen (s. Harnack, Sitzungsber. der Preuß. Akad. 1904 S. 26 ff.) und wie sie oben

5—8 καὶ εἶπεν· τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον, καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου . . . τρεῖς ἄρτους· 7 ἡ θύρα (κέκλεισται καὶ) τὰ παιδία μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν . . . 8 (εἰ καὶ) οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, (διά γε τὴν ἀναιδίαν).

9—13 Bezeugt durch die beiden abkürzenden Referate Tert.s und Epiph. (s. u.), 11—13 ἐάν τινα ἐξ ὑμῶν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ ἐὰν αἰτήσῃ ἰχθύν, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; 12 ἢ καὶ ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ (ὄντες) οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατ ρ (ὁ ἐξ οὐρανοῦ?) δώσει πνεῦμα ἅγιον.

14—26 Dämonenaustreibung. Beelzebulrede: Nur in einem Referate Tert.s bezeugt, s. u. Tendenziöse Änderungen scheinen

---

gegeben ist; ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου: wohl schon Einfluß aus dem Text des Matth. (Vormarcionitisch). — 3 σου sonst unbezeugt > ἡμῶν (fehlt in syr^{sin}), tendenziös — 4 ob M. καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν gelesen hat? Wahrscheinlich. — ἄφες κτλ. singulär und tendenziös > > μὴ εἰσενέγκῃς.

5—8 Tert. VI, 26: „*Nocturnum panis petitorem . . . . pulsantem . . . ad amicum pulsat, cuius ianuam norat, quem habere panes sciebat, cubantem iam cum infantibus . . . . sero pulsatur . . . . exsurgit et dat, etsi non quasi amico, sed molesto*“. Epiphan., Schol. 24 gibt v. 5 wie oben, dazu αἰτῶν τρεῖς ἄρτους, verkürzend für καὶ εἴπῃ αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους — καὶ εἶπεν mit D c > κ. εἶπεν προς αὐτούς — 7 παιδία mit C*M b c ff^2 g^1 i l m q syr^{cu} > π. αιδία μου.

9—13 Tert. IV, 26: „*A quo petam, ut accipiam, apud quem quaeram, ut inveniam? ad quem pulsabo, ut aperiatur mihi? . . . . ipse est qui scit, quid filii postulent; nam et panem petentibus emisit . . . non serpentem pro pisce scorpium pro ovo . . . ita et spiritum sanctum dabit*“. Epiph., Schol. 24: 9 αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται . . . 11 τίνα γὰρ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα υἱὸς αἰτήσει ἰχθὺν καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ, 12 ἢ ἀντὶ ᾠοῦ σκορπίον. (Auch im syr^{sin} fehlt Brot und Stein; dort und hier m. E. ein Zufall). 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ οἴδατε δόματα ἀγαθά, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ· 11—13 Dial. II, 20: bis 13 τέκνοις ὑμῶν wie oben (schließt mit καὶ τὰ ἑξῆς)· der Anfang mit ἐάν und Weglassung des πατέρα wohl willkürlich — 11 αὐτοῦ mit b f ff^2 q syr^{cu} > fehlt — ἢ ἐάν fast singulär > ἢ καὶ oder εἰ καί — αἰτήσῃ ἰχθύν mit D b c syr^{cu} > ἰχθύν — μή mit sah cop > μὴ ἀντὶ ἰχθύος — 12 ἢ καί sonst unbezeugt > ἢ καὶ αἰτήσει (αἰτήσῃ) — 13 ὄντες Dial. mit vielen Zeugen (nach Matth.), fehlt bei Epiph. > ὑπάρχοντες.

14—26 Tert. IV, 26: „*Cum surdum daemonium expulisset . . . . 15 in Belzebule dictus eicere daemonia. 19 ‚Si ego‘, inquit, ‚in Belzebule eicio daemonia, filii vestri in quo eiciunt?‘* “ . . . . 18 „*non posse Satanan dividi*

gefehlt zu haben. Wichtig ist, daß M. aus v. 22 *(ἐὰν ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν)* für seinen Christus die Bezeichnung *ὁ ἐπερχόμενος* als solenne abstrahiert hat (s. IV, 23 u. „*quisquis es*, ‚*o eperchomene*' ", so zweimal). Wörtlich erhalten 19 *εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;* und 20 *εἰ δ' ἐγὼ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν εἰς ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Der Inhalt von 23—26 ist nicht erwähnt.

27 . . . *ἐπαράσασά (τις) φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου . . . μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ (οὓς ἐθήλασας). . .* 28 *μενοῦν μακάριοι οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.*

29—32 Die Perikope vom Zeichen des Ionas hat M. ganz zusammengestrichen. Die Stelle lautete bei ihm (wohl mit der Einleitung 29[a]): *ἡ γενεὰ αὕτη ⟨γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ⟩ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ.* Ionas, die Königin und Salomo (vv. 30—32) fehlten.

33 Tert. referiert über diesen Vers *(λύχνον εἰς κρυπτὴν . . . ὑπὸ τὸν μόδιον . . . ἵνα πᾶσι λάμπῃ).*

---

adversus semetipsum" . . . . 20 „‚*quod si ego in digito dei expello daemonia, ergone adpropinquavit in vos regnum dei*' " . . . 21 „*merito igitur adplicuit ad parabolam fortis illius armati, 22 quem validior alius oppressit, principem daemoniorum, quem Belzebulem et Satanan supra dixerat . . . . quem potuisset videri superasse validior ille deus*" — 19 *εἰ* mit b cop > *εἰ δέ* — 20 *εἰς* sonst unbezeugt > *ἐφ'*.

27. 28 l. c.: „*Exclamat mulier de turba beatum uterum, qui illum portasset, et ubera, quae illum educassent, et dominus: ‚Immo beati qui sermonem dei audiunt et faciunt*' " (vgl. III, 11) — 28 sonst *ἀκούοντες* vor *τ. λογ. τ. θεοῦ* (ohne Belang) — *ποιοῦντες* fast unbezeugt > *φυλάσσοντες.* Auch nach Ephraem hat diese Stelle bei M. gestanden und er bringt dazu noch dieselbe Marcionitische Auslegung, welche Tert. IV, 19 zur verwandten und von Marcion selbst kombinierten Stelle Luk. 8, 20 gebracht hat (s. Ephr., Ev. concord. expos. p. 122 f.).

29—32 Epiph., Schol. 25: *Περικέκοπται τὸ περὶ Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. εἶχεν γὰρ „ἡ γενεὰ αὕτη, σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ*" (hier muß Epiph. verkürzt haben). *οὐκ εἶχεν δὲ περὶ Νινευὴ καὶ βασιλίσσης νότου καὶ Σαλομῶνος* Tert. IV, 27: „*(Iubet omni petenti dare) et ipse signum petentibus non dat*". Es fehlten also die vv. 30—32 ganz. (Bemerkenswert ist, daß v. 30 in Cod. e fehlt, v. 32 in D).

33 Tert. IV, 27: „*Lucem suam ab hominibus abscondit et negat lucernam abstrudendam, sed confirmat super candelabrum proponendam, ut omnibus luceat*" — Der Schluß nach Matth. *(λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν οἰκίᾳ)* > Luk. *ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν.*

34—36 Auge und Licht, unbezeugt.

37—52 Frühstück beim Pharisäer; die Scheltrede auf die Pharisäer. Sicher war hier tendenziös v. 42 (für *τὴν κρίσιν) τὴν κλῆσιν* gesetzt und die Worte *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι* fehlten; ferner fehlten die vv. 49—51 (der Spruch der Weisheit Gottes: Ich werde zu ihnen Propheten senden .... vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias usw.); dagegen war alles übrige (s. u.) wahrscheinlich wesentlich unverändert. Im einzelnen bemerkenswert: 38 *(ἤρξατο) ὁ Φαρισαῖος διακρινόμενος ἐν ἑαυτῷ (λέγειν)· διὰ τί κτλ.* 41 *πάντα καθαρὰ ἔσται ὑμῖν.* 44. 45 sind

---

37—52 Tert. l. c.: „,*Vae' ingerit Pharisaeis et doctoribus legis*" (42. 46. 52) .... „*ideo et tunc Pharisaevs, qui illum vocarat ad prandium* (37), *retractabat penes se, cur non prius tinctus esset quam recubuisset* (38) .... *Iesus autem interpretatus est ei legem, dicens illos calicis et catini exteriora emundare, interiora autem ipsorum plena esse rapina et iniquitate* (39) .... *,exteriora', inquit, ,calicis lavatis, interiora autem vestra' non emundastis, adiciens: „nonne qui exteriora fecit et interiora fecit?*" (40) .... *praeponens misericordiam lavacro hominis; subiungit enim: ,date quae habetis eleemosynam, et omnia munda erunt vobis'* (41) .... *sic et holuscula decimantes, vocationem autem et dilectionem dei praetereuntes obiurgat. cuius dei vocationem et dilectionem, nisi cuius et rutam et mentam ex forma legis ex decimis offerebant?* (42) .... *primatum quoque captantes locorum et honorem salutationum cum incusat, sectam creatoris administrat* (43) .... *invehitur et in doctores ipsos legis, quod onerarent alios importabilibus oneribus, quae ipsi ne digito quidem adgredi auderent* (46) .... *cur autem „vae audiunt etiam, quod aedificarent prophetis monimenta interemptis a patribus eorum* (47), *laude potius digni, qui ex isto opere pietatis testabantur se non consentire factis patrum* (48) .... *quam vero clavem habebant legis doctores nisi interpretationem legis? ad cuius intellectum neque ipsi adibant, neque alios admittebant* (52). Epiph., Schol. 26 (zu v. 42): *Ἀντὶ τοῦ „παρέρχεσθε τὴν κρίσιν τοῦ θεοῦ" εἶχεν „παρέρχεσθε τὴν κλῆσιν τοῦ θεοῦ".* Schol. 27 (zu v. 47): „*Οὐαὶ ὑμῖν ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνήματα* (in der Wiederholung *μνημεῖα) τῶν προφητῶν, καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς*". Schol. 28 (zu v. 49—51): *Οὐκ εἶχεν „διὰ τοῦτο εἶπεν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ· Ἀποστέλλω εἰς αὐτοὺς προφήτας" καὶ περὶ Ζαχαρίου καὶ Ἄβελ καὶ τῶν προφητῶν, ὅτι ἐκζητήσεται ἐκ τῆς γενεᾶς ταύτης.* Zu v. 42 oder 52 s. Dial. II, 5: *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς* (*et Pharisaei* fügt Rufin hinzu mit b syr^{cs} und anderen Zeugen) — 38 Diesen Text mit D d ital. vulg. syr^{cu} > *ὁ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν* — Las M. *πρὸ τοῦ ἀναπεσεῖν* für *πρὸ τοῦ ἀρίστου?* — 40 Fehlte *ἄφρονες* bei M? Schwerlich — 41 *ἔσται ὑμῖν* mit D aeth (*ὑμῖν* nachgestellt mit b f ff^2 i m q vulg. syr^{cu}; *ἔσται* auch mit a Minusc., Basil) — 42 *κλῆσιν* selbständig > *κρίσιν*, den Schluß des Verses

unbezeugt. 46 οὐδὲ τῷ δακτύλῳ. 47 οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνήματα τῶν προφητῶν, καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. 48 (ἄρα) μάρτυρές ἐστε μὴ συνευδοκεῖν. 52 . . . τοῖς νομικοῖς . . . τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως κτλ.

53. 54 Die Absichten der Pharisäer gegen Jesus; unbezeugt.

C. XII, 1 . . . . (ἤρξατο λέγειν) πρὸς τοὺς μαθητάς· [πρῶτον?] προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις. 2 οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ οὐδὲν κρυπτόν, ὃ οὐ γνωσθήσεται. 3 Anspielung: ἐν τῷ φωτί . . . ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε . . . κηρυχθήσεται. 4 λέγω δὲ (ὑμῖν?) τοῖς φίλοις (μου?)· μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ὑμᾶς μόνον ἀποκτέννειν δυναμένων καὶ μετὰ ταῦτα μηδεμίαν εἰς ὑμᾶς ἐχόντων ἐξουσίαν (aber Epiph. las, soweit bekannt, den gewöhnlichen Text als Marcionitischen). 5 ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβη-

---

mußte M. tilgen — 44. 45 sind unbezeugt — 46 οὐδὲ (mit dem alten Syr.) τῷ δακτύλῳ (u. ein Zeuge) > ἑνὶ τ. δακτύλων ὑμῶν, s. Matth. 23, 4 δακτύλῳ — 47 μνήματα sonst unbezeugt > μνημεῖα — 48 μὴ συνευδοκεῖν mit D e a b q Lucifer > καὶ συνευδοκεῖτε — 52 Tert. läßt τῆς γνώσεως nach τὴν κλεῖδα hier fort, aber gleich darauf (IV, 27) bietet er „*clavem agnitionis*". Auf das „Wehe" im Ev. M.s spielt auch Ephraem an (51. Lied gegen die Ketzer c. 5).

Cap. XII, 1 Tert. IV, 28: „‚*Cavete*', *inquit discipulis*, ‚*a fermento Pharisaeorum, quod est hypocrisis*'", πρῶτον scheint bei M. mit b vulg. Lucifer gefehlt zu haben — προσέχετε mit wenigen Minusc., Epiph. > προσέχετε ἑαυτοῖς.

2 l. c.: „*Nihil autem opertum, quod non patefiet, et nihil absconditum, quod non disnoscetur*" — συγκεκ. > συγκεκ. ἐστίν (so alle) — οὐδέν secundum > fehlt (so alle).

3 l. c.: „*Cum subiciat etiam, quae intra se mussitarent vel inter se tractarent, in apertum processura et in ore hominum futura, et ex evangelii promulgatione*".

4 Epiph., Schol. 29: Λέγω τοῖς φίλοις μου· μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα. Tert., l. c.: „*Deinde conversus ad discipulos*: ‚*dico autem*', *inquit*, ‚*vobis amicis: nolite terreri ab eis, qui vos solummodo occidere possunt nec post hoc ullam in vobis habent potestatem*'". Man kann nicht annehmen, daß Tert. den Text eigenmächtig verändert hat (der kanonische lautet: [ἀποκτ.] τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι), um so weniger, als der von ihm gebotene das Interesse M.s schärfer ausdrückt. — D bietet τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι μηδὲ ἐχόντων. Das Fehlen von ὑμῖν bei Epiph., von μου bei Tertullian kann nicht zufällig sein. Beide Korrekturen zerstören absichtlich den Gedanken, daß Jesus die 12 Jünger als seine Freunde bezeichnet.

θῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν βαλεῖν εἰς γέενναν. ναὶ λέγω ὑμῖν· τοῦτον φοβήθητε. 6 und 7 hat M. ausgemerzt. 8 *λέγω γὰρ ὑμῖν· πᾶς ὃς ὁμολογήσει με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω ἐν αὐτῷ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,* 9 *καὶ πᾶς ὃς ἠρνήσατό με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 10 *(καὶ)*

---

5 Epiph., Schol. 29: *φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν βαλεῖν εἰς γέενναν.* Tert., l. c.: „‚*Demonstrabo autem vobis quem timeatis: timete eum, qui postquam occiderit potestatem habet mittendi in gehennam; itaque dico vobis: hunc timete*' ". — *βαλεῖν* mit D Theodot bei Clemens > *ἐμβαλεῖν* — *εἰς* mit DR Justin, Theodot. > *εἰς τήν.*

6 f. Epiph., Schol. 29: *Οὐκ εἶχεν δέ „Οὐχὶ πέντε στρουθία ἀσσαρίων δύο πωλοῦνται καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*", also fehlte auch v. 7 (die Haare gezählt); Tert. übergeht beide Verse, vgl. zu c. 21, 18.

8 Tert., l. c.: „‚*Dico enim vobis: omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor in illo coram deo*" '. Epiph., Schol. 30: *Ἀντὶ τοῦ „Ὁμολογήσει ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ" „ἐνώπιον τοῦ θεοῦ" λέγει* nach Ausmerzung von v. 6 f. hat M. *γάρ* (mit Syr [in]) für das sonst bezeugte *δέ* gesetzt — *ὁμολογήσει* mit AB*D usw. > *ὁμολογήσῃ* (ersteres hat Matth.) — *με* mit a b c e f ff² l und einigen vulg. Codd. > *ἐν ἐμοί* (der Unterschied von *μέ* und *ἐν αὐτῷ* ist beabsichtigt) — *ἐνώπιον* (bis) > *ἔμπροσθεν* — *ὁμολογήσω* mit Matth. > *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ὁμολογήσει* (so hat Epiph. bereits wieder gelesen, falls er sich nicht bei der Wiedergabe geirrt hat) — *τοῦ θεοῦ* mit ℵ* und einer Minuskel > *τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.* Auch bei Matth. fehlen die Engel.

9 Tert., l. c.: „‚*et omnis, qui negavit me coram hominibus, denegabitur coram deo*' " — *καί* allein > *δέ* — *πᾶς ὃς ἠρνήσατο* allein > *ὁ ἀρνησάμενος* — *τοῦ θεοῦ* allein > *τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.* Dial. II, 5 ist Matth. 10, 33 wiedergegeben.

10 Tert., l. c.: „‚*Qui dixerit in filium hominis, remittetur illi, qui autem dixerit in spiritum sanctum, non remittetur ei*' ". Eine Mischung mit Matth. 12, 32, wie sie auch die lateinische Überlieferung hat. — *ὃς* ohne *πᾶς* nach Matth. — *ὃς ἂν* mit D Minuskeln (nach Matth.) > *ὅς* — *εἴπῃ* mit ital. vulg. Matth. > *ἐρεῖ* — *ὃς δ' ἂν εἴπῃ* mit den meisten Ital. Codd., Matth. > *τῷ* mit dem Partizip — *εἴπῃ* secundum mit b (?) c e ff² i q und Matth. > *βλασφημήσαντι* (Tert. selbst schreibt gleich darauf „*spiritus sanctus non blasphemandus*", ferner „*non remissuri blasphemiam*", ferner „*blasphemiam a creatore Christus avertit*", und „*spiritus blasphematur et Christus negatur*"; man muß annehmen, daß er sich des kanonischen Textes erinnert); D schreibt einfach *εἰς δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (ohne *βλασφημήσαντι*) — *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* mit D ital. vulg. und Matth. > *τ. ἅγ. πν.* — Die Nachstellung von *εἰς τ. πν. τ. ἁγ.* mit a e — *αὐτῷ* mit DGΔ a b c e ff² i l q aeth. und Matth. > fehlt.

ὃς ἂν εἴπῃ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ, ὃς δ' ἂν εἴπῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ.

11 .... *προσφέρωσιν ἐπὶ τὰς ἀρχάς ... (μὴ μεριμνήσητε κτλ.* Anspielung): 12 *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, τί δεῖ εἰπεῖν ὑμᾶς.*

13 Anspielung: *τις ... τῷ ἀδελφῷ ... μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν.* 14 ... *εἶπεν ... τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς.*

15—21 Aus der Geschichte vom reichen Landmann ist nur bezeugt 16 *πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα.* 20 *εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν (ἀπὸ σοῦ)· ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνος ἔσται;*

22 *(μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι τί ἐνδύσησθε).* 23 *(ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος).* 24 ....

---

11. 12 Tert., l. c.: „*Perductos ad potestates prohibet ad interrogationem cogitare de responsione; ‚sanctus enim‘, inquit, ‚spiritus docebit vos ipsa hora, quid eloqui debeatis‘* “ — *προσφέρωσιν* mit vielen Zeugen (auch a c d) > *εἰσφέρωσιν* — 2 *ὑμᾶς* (nicht sicher), sonst unbezeugt.

13. 14 Tert., l. c.: „*Christus postulatus a quodam, ut inter illum et fratrem ipsius ⟨de⟩ dividenda hereditate componeret, operam suam, et quidem tam probae causae, denegavit; ‚quis me‘, inquit, ‚iudicem constituit super vos?‘* “ — *κριτήν* mit D c syr^{cu} > *κριτὴν ἢ μεριστήν.*

15 ff. Tert., l. c.: „*Parabola divitis blandientis sibi de proventu agrorum suorum, cui deus dicit* (20): *‚Stulte, hac nocte animam tuam reposcunt; quae autem parasti cuius erunt?‘* “ *τίνος* mit D ital. vulg. Clem. Iren. Cypr. > *τίνι.*

22—31 Tert. IV, 29: „*Quis nollet curam nos agere animae de victu et corporis de vestitu* (22), *nisi qui ista homini ante prospexit ... qui et substantiam ipsius animae accommodavit potiorem esca et materiam ipsius corporis figuravit potiorem tunica* (23), *cuius et corvi non serunt nec metunt nec in apothecas condunt, et tamen aluntur ab ipso* (24), *cuius et lilia et foenum non texunt nec neunt et tamen vestiuntur ab ipso* (27. 28). *cuius et Salomon gloriosissimus nec ullo tamen flosculo cultior* (27), *ceterum nihil tam abruptum, quam ut alius praestet, alius de praestantia eius securos agere mandet, et quidem derogator ipsius. denique si quasi derogator creatoris non vult de eiusmodi frivolis cogitari* (29) *de quibus nec corvi nec lilia laborent, ultro scilicet pro sua vilitate subiectis, paulo post parebit. interim cur illos modicae fidei incusat, id est cuius fidei?* (28) ... *nam et cum subicit· ‚Haec enim nationes mundi quaerunt‘ ... porro cum et adicit: ‚Scit autem pater opus esse haec vobis* (30), *prius quaeram, quem patrem intelligi velit Christus ... ‚Quaerite‘ enim, inquit, ‚regnum dei, et haec vobis adicientur‘* “ (31). Nach Tert. hat man den Eindruck, daß hier nichts gefehlt hat, wenn auch v. 25. 26 nicht

κόρακας . . οὔτε σπείρουσιν οὔτε θερίζουσιν . . . ἀποθήκ(η) . . . (καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς fehlte wahrscheinlich trotz Tert.) . . . 25. 26 unbezeugt. 27 *τὰ κρίνα . . . οὐχ ὑφαίνει οὔτε νήθει . . . οὐδὲ Σολομὼν (ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων).* 28 gestrichen, aber *ὀλιγόπιστοι* beibehalten. 29 leichte Anspielung auf die Worte: *καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε ἢ τί πίητε καὶ μὴ μετεωρίζεσθε.* 30 *ταῦτα γὰρ τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ἐπιζητεῖ, οἶδεν δὲ ὁ πατήρ, ὅτι χρῄζετε τούτων.* 31 *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα (πάντα?) προστεθήσεται ὑμῖν.*

32 In diesem Spruch von „der kleinen Herde" fehlte *ὑμῶν* neben *ὁ πατήρ*. 33. 34 Der Aufruf (sich des Vermögens zu entäußern, Almosen zu geben und sich einen Schatz im Himmel zu verschaffen) ist unbezeugt. 35—38 (Die Bereitschaft; das

---

berührt wird; aber Epiph., Schol. 31 bemerkt: (v. 28) *Οὐκ ἔχει τό·* „*Ὁ θεὸς ἀμφιέννυσι τὸν χόρτον*", dann kann von diesem Vers nur der Ausruf „*ὀλιγόπιστοι*" stehen geblieben sein, den Tert. bezeugt. In der Tat konnte M. das übrige ertragen mit Ausnahme des „*καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς*" (v. 24), welches sich mit den ausgestoßenen Worten v. 28 absolut deckt. Daher muß man annehmen, daß Tert. die Worte „*et tamen vestiuntur ab ipso*" aus seinem Gedächtnis mechanisch hinzugefügt hat (v. 24). Dies ist umso wahrscheinlicher, als er gleich darauf ein sicher inkorrektes Referat bringt, sofern bei Luk. von den Lilien nicht gesagt wird, daß Gott sie bekleidet, sondern nur vom Gras. Zahns Vermutung, daß v. 24. 27. 28 gefehlt hat, ist nicht haltbar und kann auch nicht durch Berufung auf Tert.s Bemerkung zu c. 9, 3 begründet werden, die m. E. vielmehr beweisen, daß v. 24. 27 nicht gefehlt haben — 24 Tert. ist in seinem gedächtnismäßigen Referat mit den Worten „*nec in apothecas condunt*" vom Luk.-Text zum Matth.-Text abgeirrt, oder lag auch hier schon, wie so oft, dem M.-Text ein aus Matth. gemischter Text zugrunde? — 27 *οὐχ ὑφαίνει οὔτε νήθει* mit a („*non texunt neque neunt*") > *οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει* — 30 *ταῦτα* mit b i l q > *ταῦτα πάντα* — *πατήρ* (bis bei Tert.) > *ὑμῶν ὁ πατήρ* (so auch Epiph., Schol. 32: „*Ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν ὅτι χρῄζετε τούτων*", selbst hinzufügend „*σαρκικῶν δέ*"). Zu v. 32 (s. u.) bietet Epiph. die Streichung von *ὑμῶν* neben *πατήρ*. — *οἶδεν* vorangestellt mit D a b c e i l f q aeth Clemens (dagegen bei Epiph, die gewöhnliche Stellung; er ist also hier wieder unzuverlässig) — 31 Epiph., Schol. 33 wie oben, doch *πάντα* (nach *ταῦτα*) mit ℵ^{a}AD ital. vulg. > Tert. (s. auch Tert. III, 24), ℵ*B syr^{cu} etc. nach Matth. — *ζητεῖτε δέ* mit D a > *πλὴν ζητεῖτε*.

32 Epiph., Schol. 34: *Ἀντὶ τοῦ·* „*Ὁ πατὴρ ὑμῶν*" „*ὁ πατήρ*" *εἶχεν* (so auch Clemens).

35—38 Tert. IV, 29: „*Sumus servi — dominum enim habemus deum — succingere debemus lumbos . . ., item lucernas ardentes habere . . . atque*

Gleichnis von den Sklaven, die auf den von der Hochzeit kommenden Herrn warten) Anspielung: 35 ... *αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι, οἱ λύχνοι καιόμενοι*... 36 *προσδεχομένοις τὸν κύριον, (πότε) ἀναλύσει ἐκ τῶν γάμων*... 37 *δοῦλοι*... 38 *ἑσπερινῇ φυλακῇ*...

39—48 (Der Hausherr und der Dieb. Der gute und der schlimme Haushaltersklave) Anspielungen: 39 .... *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης (ἔρχεται), οὐκ ἂν ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ.* 40 *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*... 41 *ὁ Πέτρος· πρὸς ἡμᾶς ἢ καὶ πρὸς πάντας τὴν παραβολὴν λέγεις;* 42 ... *(ἐπὶ θεραπείας)*.... 43 ... *ὁ δοῦλος* ... *ἐλθὼν ὁ κύριος* ... 44 *ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν καταστήσει αὐτόν.* 45 nur indirekt bezeugt. 46 *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ (καὶ) ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει καὶ ἀποχωρίσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων τεθήσεται (διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει* — dieser kanonische Text war im Exemplar des Epiph. wiederher-

---

ita expectare dominum ... unde redeuntem? si a nuptiis" — 38 Epiph., Schol. 35: *Ἀντὶ τοῦ „δευτέρᾳ ἢ τρίτῃ φυλακῇ" εἶχεν „ἑσπερινῇ φυλακῇ"* (dieses mit D b c e ff^2 i l Iren., syr^{cu}, die aber alle außer b auch jenes bieten).

39—48 Tert. IV, 29: „*In sequenti quoque parabola satis errat qui furem illum, cuius horam pater si familiae sciret, non sineret suffodiri domum suam, in personam disponit creatoris ... si vero Christum creatoris in nomine filii hominis hoc loco ostendit ... interroganti Petro, in illos an et in omnes parabolam diceret, ... proponit actorum similitudinem: quorum qui bene tractaverit conservos absentia domini reverso eo omnibus bonis praeponetur, qui vero secus egerit, reverso domino qua die non putaverit, hora qua non scierit, illo scilicet filio hominis, Christo creatoris, non fure sed iudice, segregabitur et pars eius cum infidelibus ponetur*" ... „*Quem alium intellegam caedentem servos paucis aut multis plagis et, prout commisit illis, ita et exigentem ab eis, quam retributorem deum? cui me docet obsequi nisi remuneratori?*" — 41 Wortstellung belanglos; *ταύτην* fehlt nur hier — 46 Epiph., Schol. 36: Von *ἥξει* bis *ἐκείνου* und von *καὶ διχοτ.* bis *θήσει*. Tert. ergänzt nicht nur das Ausgefallene, sondern lehrt, daß M. *διχοτομήσει*, das ihm unerträglich sein mußte, durch *ἀποχωρίσει* oder ein synonymes Wort ersetzt hat (vgl. seine Eschatologie Tert. I, 27: „*damnat prohibendo*", I, 27: „*interrogati Marcionitae: quid fiet peccatori cuique die illo? respondent: Abici illum quasi ab oculis*") und daß er ferner das Aktivum *θήσει* in das Passivum verwandelt hat, damit nicht Gott als der direkte Rächer erscheine (vgl. die frappante Parallele in der Korrektur zu I Kor. 15, 25). Epiphan. fand aber bereits einen Text vor, der nach dem kanonischen zurückkorrigiert war — 47. 48 (bis *ὀλίγα*) wörtlich Dial. II, 21 (fehlt bei Rufin);

gestellt). 47 ὁ γὰρ δοῦλος, ὁ γνοὺς καὶ μὴ ποιήσας δαρήσεται πολλά, 48 ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγα. Anspielung: ᾧ ἐδόθη ... ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ... 49 πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν (49 b und 50 unbezeugt). 51 δοκεῖτε ὅτι ἦλθον εἰρήνην βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλὰ διαμερισμόν (ἀποχώρισιν?). 52 unbezeugt. 53 διαμερισθήσεται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, καὶ μήτηρ ἐπὶ θυγατρὶ καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητρί, καὶ πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν. 53—57 Anspielungen: 56 ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς δοκι-

---

auf 48 b spielt Tert. an — 47 ὁ γάρ mit einigen Zeugen > ἐκεῖνος δέ — ὁ γνούς > ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ (wahrscheinlich willkürliche Verkürzung) — μὴ ποιήσας mit D 69 Orig. Basil. Antioch. etc. Iren. Ambros. > μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας — πολλά (auch 48 ὀλίγα) mit Δ Antioch. > πολλάς.

49 Tert. IV, 29: „*Proclamat Christus tuus*: ,*Ignem veni mittere in terram*' ". Dial. II, 5: „*Ignem veni mittere super terram*" (im Griechen ist der Matth.text eingesetzt) — 51 Tert. l. c.: „,*Putatis venisse me pacem mittere in terram? non, dico vobis, sed separationem*'. ,*machaeram*' *quidem scriptum est, sed Marcion emendat, quasi non et separatio opus sit machaerae*". Tert. hat, den Matth.text mit dem Luk.text irrtümlich vertauschend, dem M. zu Unrecht vorgeworfen, daß er μάχαιραν getilgt habe. Hat aber M. διαμερισμόν gelesen? Las er nicht ἀποχώρισιν oder ähnlich? Dial. II, 5: οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν (s. Matth.). M.s Text war bereits durch Matth. 10, 34 beeinflußt (wenn auch μάχαιραν zu Unrecht vom Dialog ihm zugeschrieben wird); bei Luk. heißt es: εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ (βαλεῖν statt δοῦναι haben auch b l q) — ἀλλά mit D 69 vulg. > ἀλλ' ἤ — διαμερισμόν: keine Variante in der Lukasüberlieferung. Zahn nimmt an, daß 49 b 50 nicht von Tert. übergangen worden sind, sondern bei M. gefehlt haben: die Art, wie jenes 49 a mit 51 verbinde, lege das nahe („*Ipse* [*Christus*] *melius interpretabitur ignis istius* (49 a) *qualitatem adiciens* (51): ,*Putatis venisse me pacem*' etc."). Allein ausreichend ist dieses Argument nicht, und man sieht auch nicht ein, warum M. diese Worte getilgt haben soll: πῦρ ... καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.

53 Tert., l. c.: „,*Dividetur*', *inquit*, ,*pater in filium et filius in patrem, et mater in filiam et filia in matrem, et nurus in socrum et socrus in nurum*' ". Das 2. und 4. „et" sind sonst nicht bezeugt — διαμερισθήσεται mit zahlreichen Zeugen > noch zahlreichere und D ital. vulg. διαμερισθήσονται — — 53 bis 57 l. c.: „*Et ideo hypocritas pronuntiabat caeli quidem et terrae faciem probantes, tempus vero illud non dinoscentes, quo scilicet adimplens omnia, quae super ipso fuerant praedicata, nec aliter docens debuerat agnosci*" ...

μάζετε, τὸν δὲ καιρὸν τοῖτον οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν; 57 καὶ τὸ δίκαιον οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν κρίνετε; 58 ... μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτὴς παραδώσει σε τῷ πράκτορι (καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ) εἰς φυλακήν, 59 ... (οὐ μὴ ἐξέλθῃς) ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸν ἔσχατον κοδράντην ἀποδῷς. C. XIII, 1—9 (Die gemordeten Galiläer, Turm von Siloam, Feigenbaum-Gleichnis) getilgt. 10—17 Heilung des gelähmten Weibes am Sabbat. Anspielung: 10 ἐν τοῖς σάββασιν ... 15 ἕκαστος ὑμῶν τοῖς σάββασι (τ. σαββάτῳ?) οὐ λύει τὸν ὄνον αὐτοῦ ἢ τὸν βοῦν ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; 16 ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ (οὖσαν), ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς. 18 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 19 ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν εἰς κῆπον (ἐν τ. ἑαυτοῦ κήπῳ?). 20 τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 21 ὁμοία ἐστὶν ζυμῇ ... 22—24 (Die enge Pforte) nicht bezeugt. 25 ἐὰν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης

---

57 „*merito exprobrat etiam, quod iustum non a semetipsis iudicarent*" — 56 τοῦ οὐρανοῦ κ. τ. γῆς mit ℵcD ital. vulg. > τ. γ. κ. τ. οὐρ. — δοκιμάζετε allein > οἴδατε δοκιμάζειν, dagegen gleich darauf οἴδατε δοκιμάζειν (so ist „*dinoscentes*" zu verstehen) mit ℵB ff² l sah cop > δοκιμάζετε — τοῦτον so wahrscheinlich mit D c e i syr^cu > τοῦτον πῶς — 57 τί δέ fehlte mit D (b) syr^cu; die Wortstellung sonst: ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;

58 Epiph., Schol. 37 (bis πράκτορι). Tert., l. c.; „.... *mittit in carcerem* (59) *nec ducit inde nisi soluto etiam novissimo quadrante*" — 58 παραδώσει σε mit D 157 > σε παρ. — 59 κοδράντην (nach Matth.) mit D und ital. > λεπτόν.

Cap. XIII, 1—9 Epiph., Schol. 38: Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ „ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλᾶτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν", ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ ιη' ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ, καὶ τό „ἐὰν μὴ μετανοήσατε" καὶ ⟨τὰ ἑξῆς⟩ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς, περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργὸς ὅτι „σκάπτω καὶ βάλλω κόπρια, καὶ ἐὰν μὴ ποιήσῃ, ἔκκοψον". Also fehlten alle diese Verse.

10—17 Tert. IV, 30: „ *Quaestionem rursus de curatione sabbatis facta quomodo discussit? ,Unusquisque vestrum sabbatis non solvit asinum aut bovem suum a praesepi et ducit ad potum?'* " (Diese Stellung von Esel und Ochs ist sonst unbezeugt) — 16 Epiph., Schol. 39 wie oben.

19 Tert., l. c.: „ *,Simile est regnum dei', inquit, ,grano sinapis quod accepit homo et seminavit in horto suo'* " — ἔσπειρεν allein, aber nach Matth. 13, 31 > ἔβαλεν — 20 f. l. c.: „*De sequenti plane similitudine vereor, ne forte alterius dei regnum portendat; fermento enim comparavit illud*".

25 f. Tert., l. c.: „ *,Cum surrexerit', inquit, ,pater familiae et cluserit ostium' ... quibus pulsantibus respondebit: ,nescio unde sitis', 26 et rursus enumerantibus quod coram illo ederint et biberint et in plateis eorum docuerit,*

καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν . . . κρούειν . . ἀποκριθεὶς (ἐρεῖ)· οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ. 26 . . . *λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμᾶς ἐδίδαξας.* 27 . . . . *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες, ἐργάται ἀνομίας.* 28 *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅτε (πάντας?) τοὺς δικαίους (εἰσερχομένους?) ἴδητε ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ κρατουμένους ἔξω.* 29—35 (Die Mahlzeit im Himmelreich; die Botschaft Jesu an Herodes. Der Spruch über Jerusalem, welches die Propheten tötet) getilgt.

C. XIV, 1—11 (Heilung des Wassersüchtigen am Sabbat; Zurechtweisung der Ehrgeizigen) unbezeugt. 12 ff. Wen man einladen soll. Anspielungen: 12 . . . . . *ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φωνεῖ* . . . 14 *οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι . . . ἐν τῇ ἀναστάσει.* 15 ff. Parabel vom großen Abendmahl. Anspielungen: 16 *ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον καὶ ἐκάλεσεν πολλούς.* 17 *ἀπέστειλεν (τ. δοῦλον αὐτοῦ)* . . . 18 *(ἤρξαντο) παραιτεῖσθαι* . . *ἀγρὸν ἠγόρασα* . . . 19 *(ζεύγη) βοῶν ἠγόρασα* . . . 20 *γυναῖκα ἔγημα* . . . 21 *ἀπήγγειλεν* . . .

---

27 *adiciet ‚recedite a me omnes, operarii iniquitatis* — 28 *illic erit fletus et dentium frendor‘ — ubi? foris scilicet, ubi erunt exclusi ostio cluso, ab eo ergo erit poena, a quo fit exclusio in poenam —, cum videbunt iustos introeuntes in regnum dei, se vero detineri foris‘* “. 28 Epiph., Schol. 40: *Παρέκοψε πάλιν τό· „τότε ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ“. ἀντὶ δὲ τούτου ἐποίησεν· „ὅτε πάντας τοὺς δικαίους ἴδητε ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους“ — ἐποίησε δέ· „κρατουμένους“ „ἔξω“, „ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων“* — 25 *ἐάν* mit ital. vulg. > *ἀφ' οὗ ἄν* — nach *οἶδα* bezeugen sonst alle Zeugen *ὑμᾶς* — 27 *ἀνομίας* mit D II Clem. Iustin (bis) Epiph. Matth. 7, 23 > *ἀδικίας* — 28 *δικαίους* Tert. und Epiph. > alle Zeugen — *εἰσερχομένους* mit a b c f ff^2 i l q Lucifer und einigen vulg. Codd. > fehlt — *κρατουμένους ἔξω* Tert. und Epiph. > alle Zeugen.

29—35 fehlen bei Tert., und Epiph. schreibt Schol. 41: „*Παρέκοψε πάλιν τό· ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν κτλ.* und nun werden die einzelnen, von M. hier getilgten Verse genau angegeben.

Cap. XIV, 12 f. Tert. IV, 31: „*Ad prandium vel ad cenam quales vocari iubet? . . . qui scilicet humanitatis istius vicem retribuere non possint. hanc si Christus captari vetat, in resurrectione eam repromittens.* — 15—24 l. c.: „*Etiam invitatoris parabola . . . ‚Homo quidam fecit cenam et vocavit multos‘ . . . dico primo extraneos et nullius iuris adfines invitari ad cenam non solere, certe facilius solere domesticos et familiares* . . . (17) *dehinc si is mittit ad convivas, qui cenam paravit* . . . 18 *excusant se invitati . . . ‚agrum emi‘* et 19 *‚boves mercatus sum‘* et 20 *‚uxorem duxi‘.* 21 *hoc ut patri familiae renuntiatum est, motus tunc mandat de plateis et vicis civitatis facere sublectionem*

τότε ἐπαρθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης ... εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως ... 22 ... ἔτι τόπος ἐστίν ... 23 ... εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμούς ... 24 ... οὐδεὶς γεύσεται.

25—35 (Vater und Mutter hassen; Kreuztragen, der leichtsinnig unternommene Bau und Krieg; man muß allem absagen; das dumm gewordene Salz) unbezeugt; doch ist es möglich, daß die Antithesen in den Acta Archelai 44 aus M.s Antithesen geflossen sind; dann ist v. 33 bezeugt („allem absagen").

C. XV, 1—10 Die Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen. Wenige Anspielungen, s. u. 10 χαρὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 11—32 (Der verlorene Sohn) getilgt.

C. XVI, 1—14 Der ungerechte Haushalter; Unmöglichkeit des Zweiherrndienstes: 1—7 Anspielungen, s. u. 8 unbezeugt (Das Lob). 9a καὶ ἐγὼ λέγω ὑμῖν, ποιήσατε ὑμῖν φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας. 9 b. 10 unbezeugt. 11 εἰ ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; 12 εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐχ εὑρέθητε, τὸ ἐμὸν τίς δώσει ὑμῖν; 13 οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις

... *itaque misit ad alios vocandos ex eadem adhuc civitate.* 22. 23 *dehinc loco abundante praecepit etiam de viis et sepibus colligi* ... 24 *spem, de qua illos gustaturos negat dominus*" — 16 δεῖπνον mit X arm > δεῖπνον μέγα — 21 ἐπαρθείς oder κινηθείς oder ähnlich, tendenziös > ὀργισθείς.

Cap. XV, 1—10 Tert. IV, 32: „*Ovem et drachmam perditam quis requirit? ... quis autem perdidit? ... is invenit, qui quaesivit, is exultavit, qui invenit... adeo exultare illius est de paenitentia peccatoris, i. e. de perditi recuperatione, qui se professus est olim malle peccatoris paenitentiam quam mortem*". Vers 7, wo es heißt χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται, braucht M. nicht geändert zu haben. Daß v. 10 τῶν ἀγγέλων vor τοῦ θεοῦ getilgt war, ist nicht zweifelhaft. Auch für Apelles ist diese Perikope bezeugt (s. Tert., de carne 8).

11—32 Tert. berührt dieses Gleichnis nicht, und Epiph., Schol. 42 sagt: Πάλιν παρέκοψε πᾶσαν τὴν παραβολὴν τῶν δύο υἱῶν, τοῦ εἰληφότος τὸ μέρος τῶν ὑπαρχόντων καὶ ἀσώτως δαπανήσαντος καὶ τοῦ ἄλλου.

Cap. XVI, 1—14 Tert. IV, 33: 13 „*Quibus duobus dominis neget posse serviri, quia alterum offendi sit necesse alterum defendi, ipse declarat, deum proponens et mamonam*". 9 „*admonens nos de saecularibus suffragia nobis prospicere amicitiarum,* 1 f *secundum servi illius exemplum, qui ab actu summotus dominicos debitores diminutis cautionibus relevat in subsidium sibi,* 2 ‚*et ego*', *inquit*, ‚*dico vobis, facite vobis amicos de mamona iniustitiae*' ... 13 ‚*non potestis deo servire et mamonae*'. 14 *inridebant denique Pharisaei pecuniae cupidi* ... 13 *duos dominos nominavit, deum et mamonam* ... 11 ‚⟨*si*⟩ *in mamona iniusto fideles non extitistis, quod verum est quis vobis*

δουλεύειν. ἑνὸς γὰρ (καταφρονήσει) καὶ τοῦ ἑτέρου ἀνθέξεται· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύιν καὶ μαμωνᾷ. 14 *οἱ Φαρισαῖοι φιλάργυροι . . . ἐξεμυκτήριζον.* 15 . . . *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν.* 15 b (Das, was bei den Menschen hoch ist, ist Gottes ein Greuel) unbezeugt.

16 *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἐξ (ἀφ') οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* 17 *εὐκοπώτερον (δέ ἐστιν) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν (πεσεῖν).* 18 *ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν ὁμοίως μοιχός ἐστιν.*

19 *ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον,*

---

credet?' . . . 12 ,⟨*si*⟩ *in alieno fideles inventi non estis, meum quis dabit vobis*' . . . 11 ,*quis vobis credet quod verius est*' *et* ,*quis vobis dabit quod meum est?*' " — 9 *λέγω ὑμῖν* mit DM a c ff² g¹·² > *ὑμῖν λέγω* — *ὑμῖν* (doch nicht sicher) mit ital. Iren. Clem. > *ἑαυτοῖς* — 12 *εὑρέθητε* mit einigen Zeugen > *ἐγένεσθε* — *τὸ ἐμόν* mit e i l und minusc. 157 (tendenziös) > *τὸ ὑμέτερον* — 13 *ἀνθέξεται* und *καταφρονήσει* hier umgestellt; ob M. nicht für *καταφρονήσει* ein anderes Wort hatte, ob das *ἢ* am Anfang von 13 b wirklich fehlte und ob das Glied *τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει* durch Zufall ausgelassen ist? Wie bei Tert. ist auch Dial. I, 28 *οἰκέτης* ausgelassen (nach Matth.); M. hatte also auch hier einen durch Matth. beeinflußten Text; doch kommt Dial. I, 28 nicht sicher in Betracht.

15 Tert., l. c.: „*Si autem et iustificantes se coram hominibus Pharisaei spem mercedis in homine ponebant, illos eo sensu increpabat, quo et propheta* . . .; *si et adicit*: ,*Scit autem deus corda vestra*', *illius dei vim commemorabat,* ⟨*qui*⟩ *lucernam se pronuntiarat*".

16 Epiph., Schol. 43 wie oben, doch ohne den Satz *ἐξ οὗ* bis *εὐαγγελίζεται* (die Worte können aber nicht gefehlt haben, da das Scholion ja den Satz enthält: *καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται*). Tert., l. c.: „,*Lex et prophetae usque ad Iohannem, ex quo regnum dei adnuntiatur*', *quasi non et nos limitem quendam agnoscamus Iohannem*". — *ἕως* mit AD etc. Orig. und Matth. > *μέχρι* — *ἐξ (ἀφ') οὗ* fast singulär > *ἀπὸ τότε* — 17 Tert., l. c.: „,*Transeat caelum et terra citius, quam unus apex verborum domini*' ". *τῶν λόγων μου* > *τοῦ νόμου* tendenziöse Änderung nach c. 21, 33; das übrige war wohl unverändert; unsicher ist nur *πεσεῖν.* — 18 Tert. IV, 34 (bis): „,*Qui dimiserit uxorem suam* (fehlt an d. 2. St.) *et aliam duxerit, adulterium committ*⟨*it*⟩ *et qui* (a. 2. St. *commisit et qui*) *dimissam a viro* (*a marito dimissam* a. 2. St.) *duxerit, aeque adulter est*'". Maßgebend ist die erste Zitation — *ὁ* singulär > *πᾶς ὁ* — *ὁμοίως μοιχός ἐστιν* singulär > *μοιχεύει.*

19—31 Die ganze Perikope ist wörtlich Dial. II, 10 aufgenommen (wie oben; über Abweichungen s. unten) und einzelnes besprochen. 19 ff.

εὐφραίνομενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς, 20 πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο εἰς τὸν πυλῶνα (αὐτοῦ Rufin) ἡλκωμένος. 21 καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ (τῶν ψιχίων fügt Rufin hinzu) τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἔλειχον τὰ τραύματα αὐτοῦ. 22 ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπ' ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον τοῦ Ἀβραάμ. ἀπέθανε δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. 23 ἐν τῷ ᾅδῃ. ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ, 24 καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπε· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον, ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου (αὐτοῦ Rufin) ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῷ φλογὶ ταύτῃ. 52 Ἀβραὰμ δὲ εἶπε· τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες σὺ τὰ ἀγαθὰ ἐν τῇ ζωῇ σοῦ καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὅδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ

Tert. IV, 34: „*Subsequens argumentum divitis apud inferos dolentis et pauperis in sinu Abrahae requiescentis*“ ... 29 l. c.: „‚*habent illic Moysen et prophetas, illos audiant*‘ “. 23. 24: „*tormenti sive refrigerii apud inferos*“ ... 22 „*sinum et portum*“ 23 ff. ... „*oculos eius, qui ad inferos discernit Abrahae sinum pauperi* ... *nam et ‚magnum‘ ait intercidere regiones istas profundum et transitum utrimque prohibere; sed nec adlevasset dives oculos et quidem de longinquo, nisi in superiora et de altitudinis longinquo per immensam illam distantiam sublimitatis et profunditatis*“. 29 „*admonens vos haereticos ⟨audire⟩ Moysen et prophetas* ... ‚*habent illic Moysen et prophetas, illos audiant*‘ “. Epiph., Schol. 44: *Περὶ τοῦ πλουσίου καὶ Λαζάρου τοῦ πτωχοῦ, ὅτι ἀπηνέχθη ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον τοῦ Ἀβραάμ* (v. 22). Schol. 45: „*Νῦν δὲ ὧδε* (lies *ὅδε*) *παρακαλεῖται*“ (v. 25) *ὁ αὐτὸς Λάζαρος*. Schol. 46: *Εἶπεν Ἀβραάμ·* „*ἔχουσι Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν, ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ ἐγειρομένου ἐκ νεκρῶν ἀκούσουσιν*“ (29. 31) — 10 Vergleicht man die Einführung der Parabel bei Tert. (zu v. 19) mit dem Schol. 44 des Epiph., so wird es wahrscheinlich, daß M.s Evangelium in Kapiteln mit Überschriften eingeteilt war, ebenso wie sein Apostolos (s. die Bemerkung zu I Kor. 13). — 20 *εἰς* mit P*I* Clemens, Chrys. > *πρός* — 21 *τῶν ψιχίων* (vielleicht Einfluß von Matth. 15, 27): bei Luk. sind die Zeugen geteilt; ℵ^c BL und die meisten Itala-Codd. bieten es nicht, wohl aber neben der Mehrzahl der Zeugen die Vulg. — *ἔλειχον* mit D 1. 131, zahlreichen Itala Codd. vulg. — *ἐπέλειχον* — *τραύματα* allein *ἕλκη* (Rufin: „*ulcera*“) — 22 *ἀγγέλων* allein > *τῶν ἀγγ.*. — *ἐτάφη* mit *ἐν τῷ ᾅδῃ* verbunden, wie ℵ* ital. vulg. — 23 *οὖν* (Rufin: „*autem*“) — *ἐν τ. κόλπῳ* mit D zahlreichen Itala Codd. vulg. > *ἐν τοῖς κόλποις* — 25 *Ἀβραάμ* vorangestellt, nur noch bei Afrik. — *σύ* (fehlt bei Rufin) mit *ΧΓΔΛ* etc. b syr? Chrys. > fehlt — *ἀγαθά* mit E ital vulg Orig. > *ἀγαθά σου* — die schwankende LA *ὅδε* oder *ὧδε* wird für den Dialog durch Rufin (*ὅδε*) entschieden; *ὅδε* mit 1 Tatian und wenigen Zeugen > *ὧδε*; jenes muß

ὀδυνᾶσαι. 26 *καὶ ἐν (ἐπὶ?) πᾶσι τούτοις μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ ἐνταῦθα διαβῆναι πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν ὧδε διαπερῶσιν.* 27 ⟨*εἶπεν δέ*⟩· *ἐρωτῶ οὖν σε, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρός μου·* 28 *ἔχω γὰρ ἐκεῖ πέντε ἀδελφούς· ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τοῦτον τὸν τόπον τῆς βασάνου.* 29 *λέγει αὐτῷ· ἔχουσιν ἐκεῖ Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας, αὐτῶν ἀκουσάτωσαν.* 30 *ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ, ἀλλ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσωσιν.* 31 *ὁ δὲ εἶπεν· εἰ Μωυσέως καὶ προφητῶν οὐκ ἤκουσαν, οὐδ' ἄν τις ἐκ νεκρῶν ἀπέλθῃ, ἀκούσωσιν αὐτοῦ.*

C. XVII, 1 . . . *σκάνδαλα . . οὐαὶ ἐκείνῳ δι' οὗ (τὸ σκάνδαλον) ἔρχεται.* 2 *συνέφερεν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ εἰ μυλικὸς λίθος περὶ τὸν*

---

auch für Epiph. nach seinem erklärenden Zusatz hergestellt werden — 26 *ἐν* Rufin > *ἐπί* des griech. Originals; jenes mit ℵ BL vielen Itala Codd. vulg.; dieses mit A D a e m etc. — *ὑμῶν κ. ἡμῶν* fast allein > *ἡμ. κ. ὑμ.* — *οἱ ἐνταῦθα διαβῆναι* > *οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν*, tendenziöse Korrektur? — *ὧδε* mit d > *πρὸς ἡμᾶς* — 27 ⟨*εἶπεν δέ*⟩, unerläßlich und Rufin bietet „*inquit*" — *οἰκίαν* allein > *οἶκον* — 28 *ἐκεῖ* allein (auch bei Rufin fehlend) — *μή* mit D > *ἵνα μή* — *τοῦτον τὸν τόπον* mit D a c e ff² g¹ l m und einigen Vulg Codd > *τ. τοπ. τουτ.* — 29 *λέγει* mit geringeren Zeugen > *λέγει δέ* — Sowohl hier bei *λέγει* (hier mit e) als auch v. 30 bei *πάτερ* fehlt *'Αβραάμ*, was nicht zufällig ist — *ἐκεῖ* sonst unbezeugt (fehlt im Dialog, der auch die übliche Wortstellung von *αὐτῶν* hat) — 30 *ἐκ* (Rufin *a mortuis*) mit DF ital. vulg. Iren. > *ἀπό* — *μετανοήσωσιν* mit MXΓ usw. > *μετανοήσουσιν* (so auch Rufin) — 31 Epiph. ist hier nicht maßgebend, da er augenscheinlich 29—31 in eins zusammengezogen hat; doch bestätigt er 31 fin. die LA des Dialogs — *ὁ δὲ εἶπεν* fast allein > *εἶπεν δὲ αὐτῷ* — *ἤκουσαν* mit Chrys. > *ἀκούουσιν* — *ἀπέλθῃ* mit D a b c ff² i l q Iren. (D u. Iren. außerdem vorher *ἀναστῇ καί)* > *ἀναστῇ* — *ἀκούσωσιν αὐτοῦ* fast allein > *πεισθήσονται.* — Die zweimalige Hinzufügung von *ἐκεῖ* (v. 28. 29) kann nur aus einem Streben nach Deutlichkeit und Präzision erklärt werden: *οἱ ἐκεῖ* sind sonst bekanntlich die Bewohner der Unterwelt, von der Oberwelt her bezeichnet; hier ist es umgekehrt.

Cap. XVII, 1 Tert. IV, 35: „*Conversus ibidem ad discipulos ‚vae' dicit auctori scandalorum.* 2 *expedisse ei, si natus non fuisset aut si molino saxo ad collum deligato praecipitatus esset in profundum, quam unum ex illis modicis utique discipulis eius scandalizasset*". — 1 Dial. II, 15: *Οὐαὶ ἐκείνῳ* („*Vae sit illi homini*" Ruf.) *δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* (Luk.: *τὰ σκάνδαλα . . . οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται*, Matth.: *πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται)*, also dem Matth. näher — 2 Auch hier ist Matth. (26, 24) eingemischt; denn „*si natus non fuisset*" stammt von dort;

τράχηλον αὐτοῦ περιέκειτο καὶ ἔρριπτο εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα ἕνα τῶν μικρῶν τούτων σκανδαλίσῃ. 3 *(ἐὰν) ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός (σου), ἐπιτίμησον* ... 4 .. *(ἐὰν) ἑπτάκις ἁμαρτήσῃ εἰς σε, ἀφήσεις* ... 5. 6 (Glaube wie ein Senfkorn), unbezeugt. 7—10 (Der unnütze Knecht); es fehlt 10 b und deshalb vielleicht die ganze Perikope; aber möglich ist auch, daß die ganze Perikope vorhanden war und nur *ἀχρεῖοι* fehlte.

11—19 Die zehn Aussätzigen: Sicher ist, daß M. hier aus Luk. 4, 27 (wo er sie übergangen hatte) die Worte: *πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος* eingeschoben hat, und zwar wohl vor *πορευθέντες*. Umgekehrt war nach Epiph. einiges in der Perikope gestrichen, aber was? Alle Hauptsachen müssen nach Tertullians Bericht vorhanden gewesen sein. 11 *(διήρχετο διὰ*

---

aber auch a b c ff² i l q bieten es — *συνέφερεν* mit D *(συνφέρει)* d („*expediebat*“) e („*expedit*“) > *λυσιτελεῖ* — *περιέκειτο* ... *ἔρριπτο* mit D a e > *περίκειται* ... *ἔρριπται* — *ἕνα τ. μικρῶν τουτ.* mit ℵᶜAD ital. vulg. > *τ. μικρ. τουτ. ἕνα* — 3 „*peccantem fratrem iubet corripi*“ ... 4 „*sed et veniam des fratri in te delinquenti iubet, etiam septies*“.

10 b Epiph., Schol. 47: *Παρέκοψε τό· λέγετε ὅτι ἀχρεῖοι δοῦλοί ἐσμεν· ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι π ποιήκαμεν.* Ob diese Bemerkung so verstanden werden muß, daß 7—10 ganz fehlten (Zahn), ist nicht sicher; es ist doch möglich, daß M. nur 10 b gestrichen hat, weil ihn die Härte befremdete; der sinaitische Syrer läßt *ἀχρεῖοι* fort. Hat Epiph. vielleicht auch nur sagen wollen, daß *ἀχρεῖοι* gefehlt hat und lautete sein Text ursprünglich: *Παρέκοψε τὸ ⟨ἀχρεῖοι ἐν τῷ⟩ λέγετε κτλ.?* Die Refutatio steht dieser Hypothese nicht entgegen.

11 ff. Tert. IV, 35: ... „*Christum praevenientem sollemnia legis etiam in curatione decem leprosorum, quos tantummodo ire iussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit, sine tactu iam et sine verbo, tacita potestate et sola voluntate ... nunc etsi praefatus est* (scil. *Christus*) *multos tunc fuisse leprosos apud Israhelem in diebus Helisei prophetae et neminem eorum purgatum nisi Neman Syrum* (Luk. 4, 27) ... *praecepti*: ‚*Ite, ostendite vos sacerdotibus*‘ ... *in Samariae regionibus res agebatur, inde erat et unus interim ex leprosis ... ex fide iam iustificandos sine legis ordine remediavit: unde et unum illum solutum ex decem memorem divinae gratiae Samariten miratus non mandat offerre munus ex lege, quia satis iam obtulerat gloriam deo reddens* ... : *et ideo*: ‚*Fides tua te salvum fecit,*‘ *audiit*“. Epiph., Schol. 48: *Ὅτε συνήντησαν οἱ δέκα λεπροί. ἀπέκοψε δὲ πολλὰ καὶ ἐποίησεν „ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι,“ καὶ ἄλλα ἀντὶ ἄλλων ἐποίησε, λέγων ὅτι „πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν ἡμέραις Ἐλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ οὐκ ἐκαθαρίσθη εἰ μὴ Νεεμὰν ὁ Σύρος* (ob hier nach *ἦσαν* die Worte *ἐν τῷ Ἰσραήλ* wirklich gefehlt haben, ist

μέσον) Σαμαρίας... 12 *δέκα λεπροί*... 14 *ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων· πορευθέντες δείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν· (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν ἐκαθαρίσθησαν).* 15 *εἷς ἐξ αὐτῶν... δοξάζων τὸν θεόν*... 16 *(αὐτὸς ἦν) Σαμαρίτης*... 18 *δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ*... 19 *(καὶ) θαυμάσας αὐτὸν (εἶπεν αὐτῷ)·... ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.*

20. *Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.. (εἶπεν)· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως,* 21 *οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.*

22 *Ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἐπιθυμήσητε ἰδεῖν μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*... 23. 24 (Das Erscheinen des Menschensohns wie der Blitz) unbezeugt. 25 *πρῶτον δεῖ τὸν υἱὸν ἀνθρώπου (αὐτὸν?) πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι*... 26—32 Vor dem Erscheinen des Menschensohns wird es sein, wie in den Tagen Noas und Lots: nur Anspielung, s. u. 32 *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ.* 33—37 (Seine Seele suchen und verlieren; zwei werden in einem Bette sein, usw.) unbezeugt.

C. XVIII, 1—8 Der böse Richter und das bittende Weib. Anspielungen: 1 *πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν ... παραβολήν.* 2.. *κριτής τις ... χήρα* ... 7 *ὁ θεὸς* ...

---

zweifelhaft) — 14 *ἀπέστειλεν αὐτοὺς λέγων* allein > *καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς* — *δείξατε* fast allein > *ἐπιδείξατε* — 19 *θαυμάσας* nach Luk. 7, 9.

20. 21 Tert., l. c.: „*Sed nec Pharisaei possunt videri de alterius dei regno consuluisse dominum, quando venturum sit... ‚Non venit,‘ inquit, ‚regnum dei cum observatione nec dicunt: ecce hic, ecce illic; ecce enim regnum dei intra vos est‘*“. — 21 *ἰδοὺ ἐκεῖ* mit AD etc. a b c f q etc. (doch alle mit wenigen Ausnahmen *ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ) > ἢ ἐκεῖ.* Tert. wiederholt nachher den Vers mit leichter Veränderung.

22 Epiph., Schol. 49 wie oben — *ὅταν* mit f s vulg > *ὅτε* (oder *τοῦ ἐπιθυμεῖν)* — *ἰδεῖν* vorangestellt mit a b c f ff²l vulg > *ἰδεῖν* nach *ἀνθρ.* — Ob *καὶ οὐκ ὄψεσθε* gefehlt hat?

25 Tert. IV. 35: „*Dicens enim filium hominis ante multa pati et reprobari oportere ante adventum suum*“. Ob *ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* gefehlt hat?

26—32 l. c.: „*Sed si de suo loquitur adventu, cur eum diebus Noe* (26) *et Lot* (28) *comparat... cur admonet meminisse uxoris Loth* (32)?“

Cap. XVIII, 1—8 Tert., IV, 36: „*Nam et orandi perseverantiam et instantiam mandans parabolam iudicis ponit coacti audire viduam instantia et perseverantia interpellationum eius... sed subiunxit* (7) *facturum deum vindictam electorum suorum*“.

ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ. 9—14 Anspielungen: 10 ἄνθρωποι δύο . . . εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι, ὁ εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης . . . 14 δεδικαιωμένος . . ὁ ταπεινῶν. 15—17 Die Kinder und das Reich Gottes: bezeugt ist v. 16 ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

18—23 Der reiche Jüngling, (wörtlich, s. u.) mit einigen in den Marcionit. Codd. selbst schwankenden Abweichungen (18 εἰπέ τις

9—14 l. c.: „*Templum creatoris inducit et duos adorantes diversa mente describit, Pharisaeum in superbia, publicanum in humilitate, ideoque alterum reprobatum, alterum iustificatum descendisse*".

16 Dial. I, 16 wörtlich in einer Marcionitischen Antithese τῶν οὐρανῶν (nach Matth.) mit Λ*a b c syr^{cu} > τοῦ θεοῦ.

18—23 Epiph., Schol. 50: „Εἰπέ τις πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δέ· μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ θεός". προσέθετο ἐκεῖνος „ὁ πατήρ" καὶ ἀντὶ τοῦ „τὰς ἐντολὰς οἶδας" λέγει „τὰς ἐντολὰς οἶδα. Tert., l. c.: „*Sed quis optimus ‚nisi unus*', *inquit*, ‚*deus*?' " . . . „*Denique interrogatus ab illo quodam*: ‚*Praeceptor optime, quid faciens vitam aeternam possidebo*?' " . . . . „*Cumque ille principaliora quaeque adfirmasset observasse se ab adolescentia*: ‚*unum*', *inquit*, ‚*tibi deest*: *omnia quaecunque habes, vende et da pauperibus* ‚*et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me*' ". . . . . „*Resciditne Christus priora praecepta non occidendi, non adulterandi, non furandi, non falsum testimonium testandi, diligendi patrem et matrem, an et illa servavit?*" . . . „*uti gloriosisimus ille observator praeceptorum pecuniam multo cariorem habiturus traduceretur*" . . . „*manifestando* ‚*unius*' *esse et* ‚*dei*' *nomen et* ‚*optimi*' *et* ‚*vitam aeternam*' *et* ‚*thesaurum in caelo.*' " . . . „ ‚*praecepta*', *inquit*, ‚*scio* . . . *vende quae habes* . . . *et da egenis* . . . *et veni, sequere me*' ". Dial. II, 17: Προσελθόντος αὐτῷ τινός· Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; εἶπε δὲ („*ei*" ohne δέ Rufin) Ἰησοῦς· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός· ὁ δὲ ἔφη. τὰς ἐντολὰς οἶδα (Ruf: „*et adiecit dicens*: *Mandata nosti*" ist Korrektur)· μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μηδὲ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου. καί, φησίν („*at ille ait*")· ταῦτα πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος („*iuventute mea*"). ἀκούσας ταῦτα („*respondens vero*") ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἔν σοι λείπει· πάντα ὅσα („*vade omnia*") ἔχεις πώλησον καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ. Dial. I, 1: λέγοντος τοῦ Χριστοῦ. „οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ πατήρ". Hippol., Philos. VII, 31 (aus Antithesen): „Τί με λέγετε ἀγαθόν ; εἷς ἐστιν ἀγαθός". Vielleicht gehört auch Clem. Hom. XVIII, 1 hierher, wo wohl Marcion als Simon Magus spricht: μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Orig., de princ. II. 5, 1: „*Super est eis* (*scil. Marcionitis*) *etiam illud, quod velut proprie sibi datum*

πρὸς αὐτόν [ohne *ἄρχων*].. 19 *ὁ δέ· τί* [*μή*] *με λέγεις* [*λέγετε*] *ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός*, [*ὁ*] *θεὸς ὁ πατήρ* [oder nur *ὁ θεός*]. 20 *τὰς ἐντολὰς οἶδας* [oder *ὁ δὲ ἔφη· τὰς ἐντολὰς οἶδα*]· *μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς κτλ*.... 21 *καί, φησιν, ταῦτα* [oder *ὁ δὲ εἶπεν· ταῦτα*] *πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος*. 22 *ἀκούσας ταῦτα ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἕν σοι λείπει κτλ.).*

23—30 (Gespräch über den Reichtum und Verheißung) unbezeugt? s. u.

31—33 (Leidensankündigung) gestrichen. 34 unbezeugt.

35 *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰεριχώ, καί* („*ecce*") *τις τυφλὸς ἐπαιτῶν ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν*. 36 *ἀκούσας δὲ ὄχλου*

---

scutum putant, quod dixit dominus in evangelio: ‚Nemo bonus nisi unus deus pater', dicentes hoc esse proprium vocabulum patris Christi, qui tamen alius sit a creatore omnium deo, cui creatori bonitatis nullam dederit appellationem." — 18 *ἄρχων* fehlt mit a b e ff² i l q — 19 *ὁ δέ* DG > *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς* (aber im Dial. auch so) — *μὴ φον., μὴ μοιχ.* mit itala vulg. > *μὴ μοιχ., μὴ φον.* — 22 *ἕν* fast allein > *ἔτι* (*ὅτι*). Die übrigen Abweichungen, die z. T. auch sonst zu belegen sind, übergehe ich, da das, was M. selbst aufgenommen hat, hier unsicher ist; doch ist auch hier Einfluß aus Matth. festzustellen. Singulär ist *οἶδα* (20), und so wird M. selbst geschrieben haben, um Christus selbst vom Gesetz weiter abzurücken — 23 ist nur durch die Anspielung bei Tert. bezeugt. 23—30 Der Versuch Zahns, zu beweisen, 29. 30 (u. deshalb auch 23—28) habe bei M. nicht gefehlt, ist nicht geglückt; s. u. Wenn aber Dial. V, 18 (*τὰ παρ' ἀνθρώποις ἀδύνατα παρὰ τῷ θεῷ δυνατά*) aus M.s Ev. geflossen ist, dann haben die Verse 24—30 eine Bezeugung; jenes ist aber unwahrscheinlich.

31—33 Epiph., Schol. 52: *Παρέκοψε τό·* „*παραλαβὼν τοὺς ιβ' ἔλεγεν· ἰδού, ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τοῖς προφήταις περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. παραδοθήσεται γὰρ καὶ ἀποκτανθήσεται καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται*". *ὅλα ταῦτα παρέκοψε*. Daraus folgt nicht notwendig (so Zahn), daß v. 34 konserviert war; denn Epiph. hat sich auch sonst Flüchtigkeiten zuschulden kommen lassen. Stand der Vers aber, so fordert er nicht die Annahme, daß v. 24—30 erhalten war, sondern kann sich zur Not auch auf v. 18—32, bzw. auf „den Schatz im Himmel" beziehen.

35—43 Dial, V, 14 wie oben. Epiph., Schol. 51: „*Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν τῇ Ἰεριχὼ τυφλὸς ἐβόα· Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με. καὶ ὅτε ἰάθη, φησίν· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* (35. 38. 42). Tert. IV, 36: „*Cum igitur praetereuntem illum caecus audisset, cur exclamavit: ‚Iesu fili David, miserere mei'; ‚sed antecedentes increpabant caecum, uti taceret'.... ‚fides', inquit, ‚tua te salvum fecit'*". — 35 *εἰς Ἰεριχώ* > *τῇ Ἰεριχώ* des Epiph. (mit 3 Minusk.), dem hier nicht zu trauen ist — *καί*

διαπορευομένου ἐπυνθάνετο, τί ἂν εἴη τοῦτο; 37 ἀπηγγέλθη δὲ αὐτῷ, ὅτι Ἰησοῦς παρέρχεται. 38 καὶ ἐβόησε λέγων· Ἰησοῦ, υἱὲ Δαυΐδ, ἐλέησόν με 39 οἱ δὲ προάγοντες ἐπετίμων αὐτῷ ἵνα σιωπήσῃ (αὐτὸς δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν· υἱὲ Δαυΐδ ἐλέησόν με)· 40 σταθεὶς δὲ (+ „Jesus") *ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι* (+ *„ad se"*). *ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπηρώτησεν αὐτόν* (+ *„dicens"*). 41 *τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ εἶπε· κύριε, ἵνα ἀναβλέψω.* 42 *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ἀνάβλεψον· ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.* 43 *καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψεν ..... καὶ πᾶς ὁ λαὸς αἶνον ἔδωκεν τῷ θεῷ.*

C. XIX, 1—10 Zakchäus. Anspielungen und Zitate: 1 *Ζακχαῖος* — 6 *ὑπεδέξατο αὐτόν.* 8 *τὰ ἡμίσεια ... τῶν ὑπαρχόντων ... δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα, τετραπλοῦν ἀποδίδωμι.* 9 ... *σήμερον σωτηρία τούτῳ τῷ οἴκῳ,* getilgt waren die Worte: *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ.* 10 *ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός.*

11—27 Gleichnis von den Pfunden. Kurze Anspielung:

ἰδού allein (nach Matth. 20, 30) > fehlt — *ἐπαιτῶν* vorangestellt mit De — 37 *ὁ Ναζωραῖος* fehlt (sonst unbezeugt; tendenziös) — 39 Der Vers ist von Epiph. nicht erwähnt, von Adamant. durch Homöotel. ausgelassen, fehlt auch in zahlreichen Mss.; Tert. bezeugt ihn für M.; *οἱ δέ* mit De > *καὶ δέ* — 40 *δέ* mit A 63 > *δὲ ὁ Ἰησοῦς* (so auch Rufin) — *ἀχθῆναι* mit D a e f f² i l syr^{cu} > *ἀχθ. πρὸς αὐτόν* (so auch Rufin) — Das *„dicens"* Rufins ist sonst unbezeugt, also zu konservieren — 42 *ἀποκρ. εἶπεν* mit D a b c ff² i l s Orig. > *εἶπεν* (aber auch jene bieten *αὐτῷ*, dagegen *Ἰησοῦς* nicht) — 43 Tert. IV, 37: *„et omnis populus laudes referebant deo"* — *λαός* mit *ΚΠ* u. wenigen Zeugen > *λαὸς ἰδών* — *αἶνον ἔδωκεν* allein > *ἔδωκεν αἶνον.*

Cap. XIX, 1—10 Tert. IV, 37: *„Consequitur et Zacchei domus salutem"* (v. 9) ... *„Zaccheus, etsi allophylus, fortasse tamen aliqua notitia scripturarum ex commercio Iudaico adflatus; plus est autem, ⟨si⟩ et ignorans Esaiam praecepta eius impleverat"* (v. 8) ... *„hoc cum maxime agebat, exceptum domo sua pascens dominum"* (v. 6) ... *„in omnia misericordiae opera dimidium substantiae offerens, dissolvens violentiorum contractuum obnexus et dimittens conflictatos in laxamentum et omnem conscriptionem iniquam dissipans dicendo: ,et si cui quid per calumniam eripui, quadruplum reddo'."* (v. 8). *„itaque dominus: ,hodie', inquit, ,salus huic domui' "* (v. 9) ... *„ ,venit enim filius hominis salvum facere quod periit'."* (v. 10) — 8 sonst *ἀποδ. τετραπλοῦν* — 9 *„itaque dominus"* ist freies Zitat (Tert.s) (> *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς*) — Die Tilgung von 9 b folgt daraus, daß Tert. Zakchäus auf Grund des Texts M.s als Heiden ansieht — 10 *ζητῆσαι καὶ* vor *σῶσαι* fehlt; ob absichtlich?

11—27 Tert. IV, 37: *„Servorum quoque parabola, qui secundum rationem feneratae pecuniae dominicae diiudicantur, iudicem ostendit deum,*

13 ... *δούλους* ... *ἔδωκεν αὐτοῖς* ... *μνᾶς* ... *πραγματεύσασθε* ... 22 *αὐστηρός, αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα* .... 26 (*ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχοντος*) *καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται.* 27 (Abschlachtung der Feinde) ist unbezeugt und muß getilgt worden sein.

28 (Weg nach Jerusalem) unbezeugt, aber schwerlich getilgt.

29—46 (Einzug in Jerusalem und Tempelreinigung) getilgt.

47—48 (Er lehrte im Tempel; die nach seinem Leben trachtenden Schriftgelehrten) unbezeugt.

C. XX, 1—8 Gespräch über die Johannestaufe. Anspielungen: 1 *οἱ Φαρισαῖοι* ... 4 *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου* ... 5 *ἐξ οὐρανῶν* ... *διατί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;* 6 (*ἐξ ἀνθρώπων*) ... (*καταλιθάσει ἡμᾶς*) ... 8 *οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.*

9—18 (Die schlimmen Weingärtner) war gestrichen. 19 *καὶ ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας καὶ ἐφοβήθησαν.*

20—26 Gott und der Kaiser. Anspielung: v. 25: *ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.*

---

non tantum onerantem verum et auferentem, quod quis videatur habuisse" (26) ... „‚*austerum, tollentem quod non posuerit et metentem quod non severit*' " (21. 22) — 26 *ὃ δοκεῖ ἔχειν* mit einigen Zeugen, auch syr[cu] (nach Luk. 8, 18) > *ὃ ἔχει.* Auf dieses Gleichnis wird auch IV, 39 p. 556 von Tert. angespielt.

29—46 Epiph., Schol. 53: *Παρέκοψεν τὸ κεφάλαιον τὸ περὶ τῆς ὄνου καὶ Βηθφαγὴ καὶ τὸ περὶ τῆς πόλεως καὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι γεγραμμένον ἦν „ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, καὶ ποιεῖτε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν"*.

Cap. XX, 1. 4 Tert. IV, 38: „*Sciebat Christus, baptisma Iohannis, unde esset, et cur quasi nesciens interrogabat? sciebat non responsuros sibi Pharisaeos* ... *puta illos renuntiasse humanum Iohannis baptisma: statim lapidibus elisi fuissent*" (v. 6) ... „*sed de caelis fuit baptisma Iohannis, et ‚quare', inquit Christus, ‚non credidistis ei?*' (v. 5) ... ‚*et ego non dico vobis, in qua virtute haec facio*' " (v. 8) — 1 *Φαρισαῖοι* allein > *οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις* — 5 *ἐξ οὐρανῶν* allein > *ἐξ οὐρανοῦ.*

9—18 Epiph., Schol. 55: *Πάλιν ἀπέκοψε τὰ περὶ τοῦ ἀμπελῶνος τοῦ ἐκδεδομένου γεωργοῖς καὶ τό· „τί οὖν ἔστι τό· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες"*. 19 Epiph., Schol. 54 wie oben; die Auslassungen „*οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς*" und „*τὸν λαόν· ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην*" erklären sich daraus, daß er v. 1 „*Φαρισαῖοι*" einsetzt (die Wiederholung war unnötig) und die Parabel gestrichen hatte.

20—26 Tert. IV, 38: „‚*Reddite quae Caesaris Caesari et quae sunt dei deo*' " (25).

27—40 Gespräch mit den Sadduzäern über die Auferstehung. Zitate und Anspielungen: 27 *Σαδδουκαῖοι* . . . 28 *(Μωυσῆς ἔγραψε)*. 29 *ἑπτὰ ἀδελφοί* . . . 31 *(οἱ ἑπτὰ ἀπέθανον)* . . . 33 *τίνος αὐτῶν γίνεται γυνὴ ἐν τῇ ἀναστάσει;* 34 *ἀποκριθείς· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται,* 35 *οὓς δὲ κατηξίωσεν ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν (καὶ?) τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται,* 36 *οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι μέλλουσιν, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν* ⟨*καὶ υἱοί εἰσιν*, vormarcionitischer Defekt⟩ *τοῦ θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ (γεγονότες?)* 37. 38 getilgt, weil auf die Erzväter verweisend. 39 . . . . *(γραμματεῖς) εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας.*

41—44 (Davids Sohn und Herr) Anspielung: *(τί ὑμῖν) δοκεῖ (περὶ τοῦ) Χριστοῦ; (τίνος) υἱός (ἐστιν; λέγουσιν αὐτῷ) Δαυείδ.* 44 *Δαυεὶδ κύριον αὐτὸν καλεῖ.*

27—40 Tert. IV, 38: „*Sadducaei de resurrectione habentes interrogationem proposuerant domino ex lege materiam mulieris, quae septem fratribus ex ordine defunctis secundum praeceptum legale nupsisset, cuius viri deputanda esset in resurrectione*“ . . . „*respondit igitur ‚huius quidem aevi filios nubere* (34), *quos vero dignatus sit deus illius aevi possessione et resurrectione a mortuis neque nubere neque nubi* (35), *quia nec morituri iam sint, cum similes angelorum sint dei, resurrectionis filii facti*‘ “ (36) . . . „*ex abundanti nunc et post praescriptionem retractabo adversus argumentationes cohaerentes. nacti enim scripturae textum: ‚quos autem dignatus est deus illius aevi‘ ita in legendo decurrunt,* ⟨*ut ‚illius aevi‘*⟩ *‚deo‘ adiungant, quo alium deum faciant illius aevi, cum sic legi oportet: ‚quos autem dignatus est deus‘, ut facta hac distinctione post ‚deum‘ ad sequentia pertineat ‚illius aevi‘, i. e. quos dignatus sit deus illius aevi possessione et resurrectione*“ (35); *non enim de deo, sed de statu illius aevi consulebatur, cuius uxor futura esset post resurrectionem in illo aevo*“ (33). „*sic et de ipsis nuptiis responsum subvertunt, ut ‚filii huius aevi nubunt et nubuntur*‘ “ (34) „*‚magister‘, inquiunt, ‚bene dixisti*‘ (39). Epiph., Schol. 56. 57 (irrtümlich zweimal geschrieben) zu v. 37 f: *Ἀπέκοψε τό· „ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροὶ Μωυσῆς ἐμήνυσε ἐπὶ τῆς βάτου, καθὼς λέγει κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. θεὸς δέ ἐστι ζώντων καὶ οὐχὶ νεκρῶν“* — 34 *ἀποκριθείς* (nach Matth.) mit vielen Zeugen — 35 *οὓς δὲ κατηξ. ὁ θεός* allein und tendenziös > *οἱ δὲ καταξιωθέντες* — 36 *οὐδέ* (wahrscheinlich) mit ABD > *οὔτε* — *μέλλουσιν* mit D e ff² i l q Cypr. > *δύνανται* — Der Übersetzer des M.-Ev.s hatte durch Homöotel. die Worte „*καὶ υἱοί εἰσιν*“ ausgelassen, oder vielmehr es fehlte schon in D 157 der Itala (außer f g) Cypr., kam also gar nicht bis zu Marcion. Auf v. 35 f. wird auch IV, 39 p. 556 angespielt: „*nec morientur in illo regno nec nubent; sed erunt sicut angeli*“ — 39 *γραμματεῖς* ergibt sich aus dem folgenden Zitat Tert.s.

45—47 (Warnung vor den Pharisäern, die der Witwen Häuser verschlingen) unbezeugt.

C. XXI, 1—4 (Der Witwe Scherflein) unbezeugt — 5 ff. Die große eschatologische Rede. Zitate und Anspielungen: 5—7 *ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταί*... 8 *πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί (μου), λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός*... 9 *πολέμους* ... *δεῖ ταῦτα γενέσθαι*.. 10 *βασιλείαν ἐπὶ βασιλείαν καὶ ἔθνος ἐπ' ἔθνος*. 11 *λοιμοὶ καί λιμοὶ σεισμοί τε, φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ*.. 12 *πρὸ δὲ τούτων*... *διώξουσιν*... 13 (*ἀποβήσεται ὑμῖν*) *εἰς μαρτύριον καὶ σωτηρίαν*... 14 *μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι*... 15 (*ἐγὼ δώσω ὑμῖν*..) *σοφίαν*.. 16 Anspielung („*proximi*")... . 17 *μισούμενοι*...

41—44 Tert. IV, 38: „*Si autem scribae Christum filium David existimabant, ipse autem David dominum eum appellat, quid hoc ad Christum?*" — Offenbar unter Einfluß des Matth.; denn „*existimabant*" (*δοκεῖ*) findet sich nur dort, und nur dort sagen die Schriftgelehrten, daß Christus der Sohn Davids sei; bei Luk. sagt Iesus: *πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυεὶδ υἱόν;*

Cap. XXI, 5—29 Tert. IV, 39: „*Ipsum decursum scripturae evangelicae ab interrogatione discipulorum* (7) *usque ad parabolam fici*" (29) — 7 *οἱ μαθηταί* (nach Matth.) mit D 252 mg 122 > fehlt — 8 l. c.: „*multos venturos in nomine ipsius*... *prohibet eos recipi*... *venient illi dicentes*: ‚*ego sum Christus*' " — *ὁ Χριστός* (nach Matth.) mit 157 itala Ambros. > fehlt — hat Tert. *μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν* durch „*prohibet eos recipi*", wiedergegeben oder las er etwas anderes? — 9 ff. l. c.: „*videamus et quae signa temporibus imponat: bella, opinor, et regnum super regnum et gentem super gentem et pestem et fames terraeque motus et formidines et prodigia de caelo*" (11). „*haec cum adicit etiam ‚oportere fieri*' " etc. (9) ... „*ante haec autem persecutiones eis praedicat et passiones eventuras* (12) *in martyrium utique et in salutem*" (13)... „*et hic igitur ipse cogitari vetat, quid responderi oporteat apud tribunalia*" (cf. bald darauf: „*cohibuit praecogitationem*") (14).... „*suggessit et sapientiam ipsam*" (15).... „*a proximis quoque persecutiones et nominis ex odio utique blasphemiam*" (16. 17) — 10 *βασιλ.* vor *ἔθνος* sonst unbezeugt — 11 *λοιμ. κ. λιμ* mit B ital. vulg. syr^{cu} > *λιμ. κ. λοιμ.* — 12 „*passiones*" wird durch Luk. nicht gedeckt; aber Matth. 10, 17: *μαστιγώσουσιν ὑμᾶς*, Mark. 13, 9 *δαρήσεσθε*, doch ist die Annahme einer Marcionitischen Korrektur nicht notwendig — 13 *καὶ σωτηρίαν* sonst unbezeugt, also Zusatz M.s — 14 „*apud tribunalia*" wird durch Luk. nicht gedeckt; es stammt aus Matth. 10, 17 (Mark. 13, 9); auch hier das zu v. 12 Gesagte — 17 „*blasphemiam*" das Wort braucht nicht im Text gestanden zu haben.

18 Epiph., Schol. 58: *Πάλιν παρέκοψε τό·* „*θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται.*"

διὰ τὸ ὄνομά μου. 18 getilgt. 19 *ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ σώσετε ἑαυτούς* .... 20 (*ὅταν δὲ ἴδητε*) *κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ* ... 21—24 waren gestrichen (alles was sich auf Judäa und Jerusalem bezieht). 25 *σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ὡς ἤχους θαλάσσης κυμαινούσης*, 26 ... *προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ· αὐταὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.* 27 *καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἀπὸ τῶν οὐρανῶν μετὰ δυνάμεως πολλῆς.* 28 *τούτων δὲ γινομένων ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλάς, διότι ἤγγικεν ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.* 29... *παραβολήν*... *ἴδετε τὴν συκῆν καὶ πάντα τὰ δένδρα*, 30 *ὅταν προβάλωσιν τὸν καρπὸν* (*αὐτῶν*), *γινώσκουσιν οἱ ἄνθρωποι, ὅτι*

19 Tert. IV, 39: „‚*Sed per tolerantiam*‘, *inquit*, ‚*salvos facietis vosmetipsos*‘ “ — *ὑπομονῇ* mit Syr vett. > *ὑπομ. ὑμῶν* — *σώσετε ἑαυτούς* allein (ob Matth. 24, 13?) > *κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν* — 20 f. l. c.: „*Sed monstrato dehinc tempore excidii, cum coepisset vallari exercitibus Hierusalem, signa iam ultimi finis enarrat: solis et lunae siderumque prodigia et in terris angustias nationum obstupescentium velut a sonitu maris fluctuantis pro expectatione imminentium orbi malorum, quod et ipsae vires caelorum concuti habeant*“ (25. 26). — Die Verse 21—24 waren getilgt, s. Epiph., Schol. 59: *Πάλιν παρέκοψε ταῦτα·* „*τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*“ *καὶ ἑξῆς, διὰ τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ ῥητῷ·* „*ἕως πληρωθῇ πάντα τὰ γεγραμμένα*“. Da Tert. von v. 20 sofort zu 25 übergeht, ist die Tilgung, dieser vier Verse gewiß. — 25. 26 werden augenscheinlich von Tert. frei wiedergegeben; daher läßt sich nicht beweisen, daß M. hier geändert hat; nur *αὐταὶ γὰρ αἱ δυνάμεις* (26) > *αἱ γὰρ δυνάμεις* glaubte ich aufnehmen zu sollen.

27 ff. Tert. IV, 39: „‚*Et tunc videbunt filium hominis venientem de coelis cum plurima virtute.* 28 *cum autem haec fient, erigetis vos et levabitis capita, quoniam adpropinquavit* (*appropinquabit* schwerlich richtig) *redemptio vestra*‘ “ 29 „*in tempore scilicet regni, de quo subiecta erit parabola*“. 31 „*sic et vos*“ *cum videritis omnia haec fieri, scitote adpropinquasse regnum dei*“... 29 ff. „*In summa ipsius parabolae considera exemplum:* ‚*Adspicite ficum et arbores omnes;* 30 *cum fructum protulerint, intellegunt homines aestatem adpropinquasse.* 31 *sic et vos, cum videritis haec fieri, scitote in proximo esse regnum dei*‘ “ — 27 *ἀπὸ τῶν οὐρανῶν* allein > *ἐν νεφέλῃ* (tendenziöse Korrektur; mit irdischem Nebel sollte Christus nichts zu tun haben) — *μετὰ δυνάμεως πολλῆς* allein > *μ. δυν. καὶ δόξης πολλῆς*, aber D viele Ital.-Codd. vulg. *πολλ.* nach *δυναμ.* — 28 *τούτων δὲ γενομένων* allein > *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι* — *κεφαλάς* mit D > *κεφ. ὑμῶν* — *ἤγγικεν* (so wahrscheinlich) mit einigen Minuskeln 1 m Hipp. (*ἤγγισεν*) > *ἐγγίζει* — 30 *προβάλωσιν τ. καρπὸν αὐτῶν* (S. Jülicher, Gleichnisreden II, 5) mit D einigen Minusk. ital. (doch

τὸ θέρος ἤγγικεν· 31 *οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

32 *(ἀμὴν λέγω ὑμῖν) ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, εἰ μὴ πάντα γένηται(?).* 33 *ἡ (δὴ?) γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς παρελεύσονται, ὁ δὲ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* 34 *(προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς), μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι (ἐν) κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ βιωτικαῖς μερίμναις, καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη* 35 *ὡς παγίς.* 35[b] und 36 (er kommt über alle; wachet, damit ihr bestehen könnt) unbezeugt.

37 *(ἦν δὲ) τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ... εἰς Ἐλαιών.* 38 *(καὶ πᾶς ὁ λαός) ... ὤρθριζεν ... (ἐν τῷ ἱερῷ) ἀκούειν αὐτοῦ.*

C. XXII, 1 .... *ἑορτὴ ... πάσχα.* 2 unbezeugt. 3. 4 Wahrscheinlich: *ἀπελθὼν δὲ Ἰούδας ὁ καλούμενος Ἰσκαριώτης, ὢν ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα* (daß der Satan in Judas gefahren, ist nicht bezeugt) *συνελάλησε τοῖς στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς.* 5 ... *ἀργύριον* ... 6. 7 unbezeugt. 8 *καὶ εἶπεν τῷ Πέτρῳ καὶ τοῖς*

---

nicht a) syr[cu] > *προβάλωσιν* (mit oder ohne *ἤδη)* — *γινώσκουσιν οἱ ἄνθρωποι* allein > *βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν γινώσκετε* — *ὅτι τὸ θέρος ἤγγικεν* allein > *ὅτι ἤδη ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν.*

[32 Tert. IV, 39: „*Adhuc ingerit ,non transiturum caelum ac terram, nisi omnia peragantur*'. 33 ,*transeat age nunc caelum et terra, dum verbum eius maneat in aevum*' "; 34 „*admoneantur et discipuli, ,ne quando graventur corda eorum crapula et ebrietate et saecularibus curis, et insistat eis repentinus dies ille* 35 *velut laqueus*' ". 37 „*per diem in templo docebat,... ad noctem vero in elaeonem secedebat*...; 38 *erant horae quoque auditorio competentes; diluculo conveniendum erat*" — 32 Dieser Vers ist eine Schöpfung M.s > *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη* — *γένηται* vielleicht stand ein stärkeres Wort („*peragantur*") — 33 Der Zusammenhang bei Tert. führte den Konjunktiv und das „*dum*" herbei — *ἡ γῆ κ. ὁ οὐρ.* allein > *ὁ οὐρ. κ. ἡ γῆ* — *ὁ λόγος* allein > *οἱ λόγοι* — *μένει εἰς τ. αἰῶνα* allein > *οὐ μὴ παρελεύσονται* (die Verse 32. 33 hat Zahn zuerst in Ordnung gebracht) — 34 *βιωτ. μεριμ.* allein > *μεριμ. βιωτ.*

Cap. XXII, 1, Tert. IV, 40: „*Ex tot festis Iudaeorum paschae diem elegit*". 3 „*Poterat et ab extraneo quolibet tradi* ... 5 *poterat et sine praemio tradi*". Aus Tert. V, 6 p. 590 folgt, daß nur im katholischen Luk. stand „*satanam in Iudam introisse*" (v. 3); aber v. 4 setzt einen Teil von v. 3 voraus. 4 Epiph., Schol. 60: *Συνελάλησε τοῖς στρατηγοῖς [καὶ] τὸ πῶς αὐτὸν παραδῷ αὐτοῖς.* — *τοῖς ἀρχιερεῦσιν* fehlt vor *τοῖς στρατηγοῖς* (sonst unbezeugt) — *αὐτὸν παραδῶ αὐτοῖς* mit zahlreichen Zeugen vulg. 8 Epiph., Schol. 61 wie oben. Die Fassung ist selbständig > *καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών· πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ*

λοιποῖς· ἀπελθόντες ἑτοιμάσατε, ἵνα φάγωμεν τὸ πάσχα. 9—13 (Die weitere Ausführung dieses Befehls) unbezeugt. 14 *καὶ ἀνέπεσε, καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ,* 15 *εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (τοῦτο?) τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.* 16 gestrichen, s. u. — 17. 18 unbezeugt und wahrscheinlich gestrichen — 19ª *λαβὼν ἄρτον . . . (εὐλογήσας) . . . ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς . . . τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.* 19ᵇ *(τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν)* unbezeugt. 20 *καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως. . . . (τοῦτο τὸ ποτήριον) ἡ (καινὴ* gestrichen!) *διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου.* 21—30 (Der Verräter. Rangstreit der Jünger; Belehrung und Verheißung für sie im Reiche des Vaters) unbezeugt bis auf 22ᵇ: *οὐαὶ δι' οὗ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

31—34 Die Petrusperikope, Ankündigung seiner Verleugnung. Anspielung, s. u. *(ἀπαρνήσῃ).*

35—38 (Ob die Jünger je Mangel gelitten hätten? Die Schwerter) gestrichen.

πάσχα ἵνα φάγωμεν (ἵνα φαγ. τ. πάσχα Minusk 13. 69. 124) — 14. 15 Epiph., Schol. 62 wie oben. Die Worte: *(καὶ) ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα (ἀνέπεσεν)* scheint M. nicht gelesen zu haben — *δώδεκα* mit zahlreichen Zeugen, vulg. (nach Matth. 26, 20) > fehlt — 15 Tert., l. c.: „‚*Concupiscentia concupii pascha edere vobiscum, antequam patiar*'" — Esnik S. 195: „Und vor dem Passah sagte er zu seinen Schülern: ‚Mit Verlangen habe ich verlangt dies Passah mit euch zu essen.'" — Die Überlieferung sonst hat *εἶπεν πρὸς αὐτούς* (bzw. *αὐτοῖς*), aber Matth. 26, 21 *εἶπεν* — 16 Epiph., Schol. 63: *Παρέκοψε τό·* „*λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἀπάρτι, ἕως ἂν πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*". Das Fehlen der vv. 17. 18 ist wahrscheinlich, weil sie auch sonst nicht ganz sicher sind, weil v. 18 und 16 gleichartig sind und weil Tert. schreibt (l. c.): „*Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha* (15), *acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit ‚hoc est corpus meum' dicendo*", gleich darauf: „*panem debuit tradere pro nobis*" (19) — 19 *τοῖς μαθηταῖς* (nach Matth. 26, 26 > *αὐτοῖς*). Aus Dial. II, 20 läßt sich nichts Sicheres schließen; aber *εὐλογήσας* findet sich hier; es ist nicht unmöglich, daß dies aus Matth. 26, 26 herübergenommen war. — 20 Tert. IV, 40: „*Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo*" etc. Zum „Abendmahl" bei M. s. W. Bauer in Gött. Gel. Anz. 1923 S. 13.

22b Tert. IV, 41: „‚*Vae*', *ait*, ‚*per quem traditur filius hominis*'" — *οὐαὶ* mit D e syr^{cu} > *οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ* — *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* nach Matth. 26, 24 > fehlt.

31—34 l. c.: „*Nam et Petrum praesumptorie aliquid elocutum negationi potius destinando zeloten deum tibi ostendit*".

35—37 Epiph., Schol. 64: *Παρέκοψε τό·* „*Ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς,*

39. 40 (Gang zum Ölberg) unbezeugt. 41 *(καὶ αὐτὸς) ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολὴν καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο.* 42—4 (Gethsemane) unbezeugt. 47 . . . . *'Ιούδας . . . καὶ ἤγγισε καταφιλῆσαι αὐτὸν καὶ εἶπεν· (χαῖρε ῥαββεί).* 48 . . . *φιλήματι . . . παραδίδως.*

49—51 (Malchus-Geschichte) gestrichen.

52—62 (Rede an die Häscher. Verleugnung des Petrus) unbezeugt; doch s. 31 ff.

63—65 Verkürzt erhalten: *οἱ συνέχοντες ἐνέπαιζον δέροντες καὶ τύπτοντες καὶ λέγοντες· προφήτευσον τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* (aus 65 ist nichts erhalten). 66 . . . *ἀπήγαγον εἰς τὸ συνέδριον . . . εἰ σὺ εἶ Χριστός . . .* 67 *εἶπεν . . . ἐὰν εἴπω ὑμῖν, μὴ πιστεύσητε.* 68 unbezeugt. 69 *ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐξ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.* 70 . . . *σὺ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἶ; (ὁ δὲ ἀπεκρίθη)· ὑμεῖς λέγετε (ὅτι ἐγώ εἰμι,* gestrichen). 71 unbezeugt.

μή τινος ὑστερήσατε"; *καὶ τὰ ἑξῆς, διὰ τό·* „*καὶ τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων συνελογίσθη*". Dann muß aber auch v. 38 notwendig gefehlt haben.

41 Epiph., Schol. 65 wie oben — 43 f. (Der Engel und die Agonie in Gethsemane) ist bei Lukas echt, von M. begreiflicherweise gestrichen. Sie fehlt auch im alex. Text (Einfluß von M. wahrscheinlich). — 47 Epiph., Schol. 66: „*Καὶ ἤγγισε καταφιλῆσαι αὐτὸν 'Ιούδας καὶ εἶπεν* — *ἤγγισε* allein > *ἤγγ. τῷ 'Ιησοῦ* — *καταφιλῆσαι* nach Matth. 26, 49 allein > *φιλῆσαι*, ferner *καὶ εἶπεν* allein (Luk. kennt hier keine Rede des Judas), aber mit Matth. 26, 49: *εἶπεν· χαῖρε ῥαββεί* — 48 Tert. IV, 41: „*Debuit etiam osculo tradi*".

49 Epiph., Schol. 67: *Παρέκοψεν ὃ ἐποίησε Πέτρος, ὅτε ἐπάταξε καὶ ἀφείλετο τὸ οὖς τοῦ δούλου τοῦ ἀρχιερέως.*

63—65 Epiph., Schol. 68 wie oben. — *καὶ τύπτοντες* mit wenigen Zeugen.

66. 67 Tert. IV, 41: „*Perductus in consessum, an ipse esset Christus, interrogatur*" . . . 67 „‚*Si dixero*' *enim, inquit,* ‚*vobis, non credetis*' " — sonst *ὑμῖν εἴπω* — 68 fehlt auch in zwei Mss. — 69 Tert., l. c.: ‚„*Abhinc*', *inquit*„‚*erit filius hominis sedens ad dexteram virtutis dei*' " — 70 Tert., l. c.: „‚*Ergo*', *inquiunt,* ‚*tu filius dei es?*' . . . *sed* ‚*respondit: vos dicitis*', *quasi non ego*". Tert. bemerkt, daß M. 70a als direkte Frage fasse und Jesus die Antwort verweigern lasse durch: „*vos dicitis*" („*nicht ich sage es*", denn Jesus konnte nach M. doch nicht zugestehen, daß er der Gottes Sohn sei, den seine Gegner ihm unterschoben); aus Tert.s Ausführungen folgt deshalb auch mit Wahrscheinlichkeit, daß M. *ὅτι ἐγώ εἰμι* gestrichen hat.

C. XXIII, 1 . . . *(ἤγαγον) αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πειλᾶτον·* 2 *ἤρξαντο (δὲ) κατηγορεῖν (αὐτοῦ λέγοντες)· τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας (καὶ) κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ λέγοντα ἑαυτὸν βασιλέα Χριστόν·* 3 *ὁ Πειλᾶτος ἠρώτησεν . . . σὺ εἶ ὁ Χριστός; (ἔφη)· σὺ λέγεις.* 4. 5 unbezeugt. 6 (Pilatus fragt, ob Jesus Galiläer sei) indirekt bezeugt durch das Folgende. 7—12 Herodes, Christus und Pilatus, Anspielungen: 7 *Πειλᾶτος ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην . . .* 8 *ὁ Ἡρώδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν . . .* 9 *(αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ).* 13—17 (Verhandlungen des Pilatus mit den Hohenpriestern usw.) unbezeugt. 18—25 Barrabas und Jesus, Anspielung: *Βαραββᾶν . . . διὰ φόνον . . . ἀπέλυσεν . . . . Χριστὸν . . . (τί κακὸν ἐποίησε ;) . . . αἰτούμενοι αὐτὸν (σταυρωθῆναι).*

26—31 (Simon von Kyrene, die Töchter Jerusalems) unbezeugt. 32. 33 *(ἤγοντο) δὲ καὶ δύο κακοῦργοι . . . ἐσταύρωσαν (ὃν*

[Cap. XXIII, 1 Tert. IV, 42: „*Perductum illum ad Pilatum* 2 *onerare coeperunt, quod se regem diceret Christum*", Epiph., Schol. 69: *Προσέθετο μετὰ τό· „τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος" „καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*, Schol. 70: *Προσθήκη μετὰ τό· „κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι" „καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα* — 2 *ἔθνος* mit A und der Hälfte der Majuskeln > *ἔθνος ἡμῶν* ℵBD ital. vulg. usw. (vielleicht von Epiph. willkürlich ausgelassen — *καὶ καταλυ.* bis *προφήτας* mit b c e [aber c e bei XXIII, 5 und in erweiterter Gestalt] ff[2] i l q usw. („*legem nostram*"). Acta Pilati A: *ἀλλὰ καὶ τὰ σάββατα βεβηλοῖ καὶ τὸν πάτριον νόμον ἡμῶν βούλεται καταλῦσαι* — *κελεύοντα μὴ* allein > *κωλύοντα* — *φόρους* fast allein > *φόρους Καίσαρι* (vielleicht willkürlich von Epiph. ausgelassen)— *δοῦναι* fast allein > *διδόναι* — *καὶ ἀποστρεφ.* bis *τέκνα* mit c e (zu Vers 5) > alle Zeugen. Es sind also in v. 2 zwei Zusätze M's. zu konstatieren, die im Abendland z. T. Aufnahme gefunden haben. — *βασιλέα Χριστόν* > *Χρ. βασ.*

3 Tert., l. c.: „*Pilato quoque interroganti*: ‚*Tu es Christus?*' *proinde*: ‚*Tu dicis*' " — *ὁ Χριστός* allein > *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.*

7—12 Tert., l. c.: „*Nam et Herodi velut munus a Pilato missus . . . delectatus est denique Herodes viso Iesu nec vocem ullam ab eo audivit*".

18—25 Tert., l. c.: „*Et Barrabas quidem nocentissimus vita ut bonus donatur, Christus vero iustissimus ut homicida morti expostulatur*" — 25 *Χριστός* allein > *Ἰησοῦς.*

32 f. Tert., l. c.: „*Sed et duo scelesti circumfiguntur illi*". Das „circum.." deckt v. 33 *(ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν)* — Epiphan., Schol. 71 wie oben — *ἐλθόντες* allein > *ὅτε ἀπῆλθον (ἦλθον* nach Matth. 27, 33) —

μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν). 33a *καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Κρανίου ἐσταύρωσαν αὐτόν.* 34 a (Vater, vergib ihnen usw.) bezeugt. 34 b Verteilung der Kleider, von M. gestrichen (aber Epiph. las es wieder). 35 (Verspottung) Anspielung? 36—42 (Der Galletrank, Rette dich selbst! Die Kreuzinschrift; der fromme Schächer) unbezeugt. 43 (Heute wirst du mit mir im Paradiese sein) gestrichen.

44 . . . *ὥρα ἕκτη, καὶ σκότος (ἐγένετο) ἐφ' (ὅλην) τὴν γῆν* . . . 45 *καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος . . . ἐσχίσθη [καὶ] τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ.* 46 *καὶ φωνήσας μεγάλῃ φωνῇ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου· τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.*

47—49 (Der Hauptmann, das Volk, die Bekannten und die Frauen) unbezeugt.

εἰς τόπον λεγόμενον mit Wenigen > *εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον* (aber *λεγόμένον* Matth. 27, 33).

34 a durch Ephraem (Conc. Evang. Expos. p. 256) bezeugt. Das *οὐκ οἴδασιν* gewinnt hier einen prägnanten Sinn, Der Vers ist höchst wahrscheinlich von M. hinzugesetzt und eingedrungen in ℵ*uc ACDgr 2 viele Majuskel, c e f ff2 l vulg. cop1 syr arm aeth Iren. > ℵa [uncis includit] BD* a b d sah cop2. Daß es, obgleich ursprünglich, getilgt worden, ist ganz undenkbar.

34 Tert., l. c.: ,,*Vestitum plane eius a militibus divisum partim sorti concessum Marcion abstulit, respiciens psalmi prophetiam*". Aber Epiphan. (l. c.) hat *καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια* in seinem Exemplar gelesen.

35—43 scheint vollständig gefehlt zu haben; denn die Psalmstellen, die Tert. zitiert, decken v. 35 nicht sicher, und wenn Epiph., Schol. 72 sagt: *Παρέκοψε τό·* ,,*σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* (43), so werden auch 39—42 wahrscheinlich gefehlt haben.

44 Tert. Tert., l. c.: ,,*Ecce autem et elementa concutiuntur*" . . . . ,,*habes et horae sextae significationem*", ferner Anspielung auf das Dunkel ,,*super terram*" und (45) die Sonnenfinsternis (vgl. auch Epiph., Schol. 71: *Καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος)*, ,,*scissum est et templi velum*" — *ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος* mit A D usw. itala vulg. usw. > *τ. ἡλίου ἐκλιπόντος.*

46 Tert. l. c.: ,,*Vociferatur ad patrem, ut et moriens ultima voce prophetas adimpleret. ,hoc dicto expiravit'. quis? spiritum semetipsum an caro spiritum*"? Epiphan., Schol. 73: *καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ἐξέπνευσεν*". Das kann eine Verkürzung sein, aber es ist auch sehr wohl möglich, daß spätere Marcioniten das Wort Jesu ausgelassen haben, weil es ihnen unbequem wurde (s. die Polemik Tert.s) — Dial. V, 12 (voran steht sicher ein aus dem Ev. M.s genommenes Wort, s. z. Luk. 24, 25 f.): ,,*καὶ φωνήσας μεγάλῃ φωνῇ*(Rufin.: ,,*voce magna*") *ὁ Ἰησοῦς εἶπε· Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι* (Rufin: ,,*commendo*") *τὸ πνεῦμά μου, καὶ ἐξέπνευσε.*.

50—56 (Kreuzabnahme und Grablegung), Anspielungen: 50 *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ* ... 51 *οὐκ ἦν συγκατατιθέμενος (τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν)*... 52 *τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα*... 53 *καθελὼν τὸ σῶμα ἐνετύλιξεν σινδόνι καὶ ἔθηκεν ἐν μνήματι λαξευτῷ*. 54 unbezeugt. 55 muß nach v. 56 vorhanden gewesen sein. 56 *ὑποστρέψασαι ἡτοίμασαν ἀρώματα (καὶ μύρα)· καὶ τὸ σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὸν νόμον*.

C. XXIV, 1 *(ὄρθρου βαθέως) ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα (φέρουσαι) ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα*. 2 (Der abgewälzte Stein) unbezeugt. 3 ... *οὐχ εὗρον τὸ σῶμα*... 4 *ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου, καὶ* ... *δύο*

Dieser Text ist originell; denn *μεγάλῃ φωνῇ* mit D > *φ. μ.* und *καί* mit a syr[cu] > *τοῦτο δὲ εἰπών*. So haben also spätere Marcioniten gelesen. — Zu v. 44. 45 s. Esnik (Schmid S. 177): „Der Herr der Geschöpfe aber ergrimmte und zerriß in seinem Zorn sein Gewand (!) und den Vorhang seines Tempels; er verdunkelte seine Sonne und kleidete schwarz seine Welt und setzte sich zur Klage trauernd nieder".

50—56 Tert., l. c.: „*Nihil de Pilato postulatum, nihil de patibulo detractum, nihil sidone involutum, nihil sepulcro novo conditum* .... *sed scilicet Ioseph corpus fuisse noverat, quod tota pietate tractavit, ille Ioseph, qui non consenserat in scelere Iudaeis*" ... (Tert. IV, 43): „*oportuerat etiam sepultorem domini prophetari ac iam tunc merito benedici, si nec mulierum illarum officium praeterit prophetia, quae ante lucem convenerunt ad sepulcrum* (c. 24, 1) *cum odorum paratura*" (c. 23, 56). Epiph., Schol. 74 (zu v. 50. 53): „*Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ, καθελὼν τὸ σῶμα ἐνετύλιξε σινδόνι καὶ ἔθηκεν ἐν μνήματι λαξευτῷ*". Schol. 75 (zu v. 56): „*Καὶ ὑποστρέψασαι αἱ γυναῖκες... ἡσύχασαν τὸ σάββατον κατὰ τὸν νόμον*". — 53 *τὸ σῶμα* mit D (add. *τ. Ἰησοῦ*) > *αὐτό*, desen Stellung vor oder nach (*ἐνετύλιξε*) schwankend — *ἔθηκεν* mit 12 Minusk. und e > *ἔθηκεν αὐτόν (αὐτό)* — 56 Epiph. hat, wie Tert. lehrt, verkürzt; die Wortstellung kommt nicht in Betracht — *κατὰ τὸν νόμον* allein > *κατὰ τὴν ἐντολήν*, wahrscheinlich absichtliche Korrektur, um ein Mißverständnis zu verhüten; in D fehlen die Worte.

Cap. XXIV Zu diesem Cap. s. die Bemerkung des Epiph. (haer. 42,9), daß M. auch *τοῦ τέλους (τοῦ εὐαγγελίου) πολλὰ περιέκοψε* (vgl. auch 42, 11).

1 Tert. IV, 43: „*Ante lucem convenerunt ad sepulcrum cum odorum paratura*" (s. o.) .... 3: „*corpore autem non invento*" .... 4: „*sed et duo ibidem angeli apparuerunt*". 4 f. Epiph., Schol. 76: „*Εἶπαν οἱ ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ· τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; 6 ἠγέρθη, μνήσθητε ὅσα ἐλάλησεν ἔτι ὢν μεθ' ὑμῶν, 7 ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παθεῖν καὶ παραδοθῆναι*. 4: „*In recogitatu mulierum illarum volutata inter dolorem praesentis destitutionis, qua percussae sibi videbantur a domino, et spem resurrectionis ipsius, qua restituiri se arbitrabantur*" (hat hier Tert. etwas

ἄγγελοι (ἄνδρες?) ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ (ἀστραπτούσῃ?)... 5 *τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;* 6 ... *ἠγέρθη, μνήσθητε ὅσα ἐλάλησεν ὑμῖν (ἔτι ὤν?) ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* (Epiph. anders, s. u.), 7 *λέγων ὅτι δεῖ παραδοθῆναι* (Epiph. anders, aber unzuverlässig) *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* 9—11 Anspielung: *ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα τοῖς ἕνδεκα.... ἠπίστουν.* 12 Die Petrus Perikope fehlt.

13—35 Die Emmauten: 13—20 Anspielung, s. u.; 18 *Κλεόπας*.. 21 *ἡμεῖς δὲ ἐνομίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ λυτρωτὴς τοῦ Ἰσραήλ.* 21 b—24 unbezeugt (ob getilgt?). 25 *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ*

---

bei M. gelesen, was im kanonischen Lukas nicht steht? Schwerlich!) 6 *οὐκ ἔστιν ὧδε* fehlt bei Marcion und D a b e, kann von M. absichtlich getilgt sein (Christus ist überall) — 6 f. „*Angeli ad mulieres: ,Rememoramini, quae locutus sit vobis in Galilaea dicens, quod oportet tradi filium hominis et crucifigi et tertia die resurgere*" — 4 „*angeli*" gebührt wohl dem Tert. (> *ἄνδρες*) — *λαμπρᾷ* (vielleicht willkürlich) > *ἀστραπτούσῃ* — 6 *ὅσα* mit D c d syr^{cu} > *ὡς* — Das bei Tert. fehlende *ἔτι ὤν* nach *ὑμῖν* ist vielleicht zufällig von ihm übergangen — 7 *παραδοθῆναι* mit a > *παραδ. εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (ἁμαρτωλῶν).*

9—11 Tert. l. c.: „*Revertentes quoque a sepulcro mulieres ..... incredulitas discipulorum perseverabat*", s. auch unten zu v. 25.

12 Diese gut lukanisch stilisierte Perikope ist bei M. nicht nachzuweisen; sie fehlt sonst nur in D a b e l f u, einem Syrer, Euseb^{can}. Also ist sie echt und von M. gestrichen, der Petrus hier nicht wünschte.

13—21 Tert., l. c.: „*Nam cum duo ex illis iter agerent et dominus eis adhaesisset, non comparens quod ipse esset, etiam dissimulans de conscientia rei gestae, ,Nos autem putabamus', inquiunt, ,ipsum esse redemptorem Israhelis'*" (v. 21); die beiden letzten Worte bald darauf wiederholt — 21 *ἐνομίζομεν* allein > *ἠλπίζομεν* — *ὁ λυτρωτὴς τ. Ἰσρ.* nur wahrscheinlich; vielleicht stand doch das überlieferte *ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ.*

25 ff. Epiph., Schol. 77: *Παρέκοψε τὸ εἰρημένον πρὸς Κλεόπαν καὶ τὸν ἄλλον, ὅτε συνήντησεν αὐτοῖς, τό· „ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τοῦ πιστεύειν πᾶσιν, οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν". καὶ ἀντὶ δὲ τοῦ „ἐφ' οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται" ἐποίησεν „ἐφ' οἷς ἐλάλησα ὑμῖν." ἐλέγχεται δὲ ὅτι· „ὅτε ἔκλασε τὸν ἄρτον, ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν"* (30 f.). Tert. IV, 43: „*Plane invectus est in illos: ,O insensati et tardi corde in non credendo omnibus, quae locutus est ad vos', quaenam locutus?*" und: „*Igitur increpuit illos ut de sola passione scandalizatos et ut dubios de fide resurrectionis adnuntiatae sibi a feminis, per quas non crediderant ipsum fuisse*" usw. Epiph. stimmt nur bei flüchtiger Betrachtung nicht mit Tert. überein; auch nach ihm hat M. nicht mehr verändert als nach Tert.; sein *ἐλάλησα* ist wahrscheinlich eine jüngere

πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησεν πρὸς ὑμᾶς, 26 *ὅτι ἔδει ταῦτα παθεῖν τὸν Χριστόν*... 27 unbezeugt und sicher gestrichen (Jesus gibt die prophetische Weissagung über ihn selbst wieder). 28. 29 (sie kommen ins Dorf; Jesus soll bleiben) unbezeugt. 30. 31 Anspielung: *τὸν ἄρτον.. κλάσας... ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν.* 32—36 (Rede der beiden Jünger, Rückkehr nach Jerusalem, Berichterstattung, der Herr dem Petrus erschienen, Jesu Eintritt in den Kreis) unbezeugt. 37.... *ἐδόκουν αὐτὸν φάντασμα εἶναι.* 38 (*καὶ εἶπεν αὐτοῖς*)· *τί τεταραγμένοι ἐστέ; καὶ ἵνα τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν;* 39 *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός* [*ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε* war gestrichen], *ὅτι πνεῦμα* [*σάρκας καὶ* war gestrichen] *ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.* 41 *ἔτι δὲ ἀπιστούντων*

Marcionitische Lesart neben dem *ἐλάλησεν* M.s und wird durch Dial. V, 12 gestützt, wo sich der Vers (mit *ἐλάλησα*) wie oben findet und sich in den Worten fortsetzt: *ὅτι ἔδει ταῦτα παθεῖν τὸν Χριστόν* — 26 *ὅτι* mit D > *οὐχί* — *ἔδει ταῦτα* allein > *τ. ἔ* — Rufin übersetzt wohl willkürlich „*Nonne ita scriptum est, pati Christum et sic introire in gloriam suam?*" Tert. bezeugt v. 26 (weil er aus Versehen v. 25 mit v. 6 vertauscht) indirekt — 30 f. *ἠνεῴχθησαν* allein > *διηνοίχθησαν* (Wortstellung irrelevant), *ἠνύγησαν* D.

37 f. Tert. IV, 43: „*Haesitantibus eis, ne phantasma esset, immo phantasma credentibus: ‚Quid turbati estis? et quid cogitationes subeunt in corda vestra? videte manus meas et pedes, quia ipse ego sum, quoniam spiritus ossa non habet, sicut me habentem videtis*'". Cf. de carne Chr. 5: „*Aspicite, dicens quod ego sum, quia spiritus ossa non habet sicut me habentem videtis*". Tert. wundert sich, daß M. dies beibehalten hat und sieht darin eine besondere Verschlagenheit, um für seine sonstigen Fälschungen Glauben zu erwecken; hier habe er dafür eine falsche Auslegung gegeben — 37 *φάντασμα* mit D u. Apelles > *πνεῦμα* (*ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν*), s. Dial. V, 12:... *δοκοῦσιν φαντασίαν εἶναι* — 38 Epiph., Schol. 78: „*Τί τεταραγμένοι ἐστέ; ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι πνεῦμα ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα*" (39). Dial. V, 12: „*Τί τεταραγμένοι κτλ.*, wesentlich wie oben — *ἵνα τί* allein > *διατί* — ob M. *καρδία* im Sing. (mit BD itala) oder Plur. gelesen hat, ist fraglich — 39 Die Streichung von *ψηλαφήσατε κτλ.* bezeugen die drei Zeugen (*με καὶ ἴδετε* fehlt auch in D, ital. [außer c]) — *σάρκας* als fehlend bezeugen Tert. u. Epiph. > Dial. — 40 fehlt mit D a b e ff² l syr^{cu}; die Worte (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐπέδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας*) sind aber m. E. lukanisch, von Joh. 20, 20 nachgeahmt und von M. gestrichen, dem ein Teil der abendländischen Textüberlieferung gefolgt ist. — 41 Tert., l. c.: „*Atquin adhuc eis non*

αὐτῶν . . . τι βρώσιμον . . . 42. 43 *ἰχθύος* . . *ἔφαγεν*. 44—46 (Jesus öffnet ihnen die Schrift) unbezeugt; es mußte von Marcion gestrichen werden. 47 . . . . *κηρυχθῆναι εἰς πάντα τᾶ ἔθνη*. — 48—53 unbezeugt.

C. Untersuchungen zum Evangelium Marcions.

Daß das Evangelium Marcions nichts anderes ist als was das altkirchliche Urteil von ihm behauptet hat, nämlich ein verfälschter Lukas [1], darüber braucht kein Wort mehr verloren zu werden [2]. Häufiger als im Apostolikon ist der eigentümliche Text

---

credentibus propterea cibum desideravit, ut se ostenderet etiam dentes habere". Zahn meint, daß 42. 43 fehlten, da Tert. nicht vom wirklichen Essen spricht. Aber was soll v. 41 für sich allein bedeuten? Dazu: die Marcioniten bei Esnik (Schmid S. 195) sagen: „Christus aß nach seiner Auferstehung Fisch und nicht Fleisch; weswegen auch wir Fisch essen und nicht Fleisch". — 47 Tert., l. c.: „. . . . . *siquidem et apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus*" — *ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ* hat M. schwerlich stehen gelassen. M.s Evangelium schloß wohl mit den Worten: *κηρυχθῆναι . . . ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Das Folgende stehen zu lassen war ihm unmöglich, und Streichungen am Schluß bezeugt Epiphanius ausdrücklich (s. v. zum Anfang des Kapitels.)

1 Daß Hippolyt, der in dem Syntagma (s. Pseudotert. unter „Cerdo", Filastr., haer. 45) dies ausdrücklich sagt, in der Refut. VII, 30 Marcions Evangelium auf das Markus-Ev. zurückführt, gehört zu den mancherlei Unbegreiflichkeiten, die dieses Werk im Verhältnis zum Syntagma aufweist. Hippolyt muß geschlafen haben, als er dies niederschrieb, oder die Erinnerung an den wahren Tatbestand muß dem alten Manne so verblaßt gewesen sein, daß sich ihm das kurze Ev. des Markus und der „stummelfingerige" Markus — so nennt er ihn, auf eine alte Überlieferung über ihn anspielend — mit dem verkürzten Lukas in einem wirren tertium comparationis vermengte. — Soeben ist ein durch Fleiß ausgezeichnetes, aber ganz unbrauchbares Buch von Raschke über das Markus-Ev. erschienen, welches nicht nur dies Ev. für das Marcion-Ev. erklärt, sondern auch Markus mit Marcion identifiziert und unter anderem unter den 12 Jüngern den Kaiser Hadrian, den Vierfürst Philippus, Theudas usw. findet, auch in dem „fliehenden Jüngling" bei Markus den von Jesus sich entfernenden Christus-Geist sieht.

2 Epiph., haer. 42, 9: *Οὗτος ἔχει εὐαγγέλιον μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν, περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς διὰ τὴν τοῦ σωτῆρος σύλληψιν καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν. οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν ὁ λυμηνάμενος ἑαυτὸν ⟨μᾶλλον⟩ ἤπερ τὸ εὐαγγέλιον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μέσων*

M.s durch zwei (und mehrere) Zeugen beglaubigt [1]. Ganz wie beim Apostolikon schwankt aber auch bei einer Anzahl von Stellen die Überlieferung — in zahlreichen Fällen gewiß infolge der Ungenauigkeit der Referenten, aber in anderen Fällen ebenso sicher infolge der fortgesetzten Arbeiten der Schüler Marcions am Bibeltext [2]. Nicht immer muß hier der älteste Referent (Tertullian) Recht haben; denn auch sein Exemplar des Marcionitischen Evangeliums wird nicht das intakte Exemplar Marcions selbst gewesen sein. Daher kann auch in einzelnen Fällen Epiphanius die urspüngliche LA Marcions aufbewahrt haben, Tertullian aber die sekundäre wiedergeben.

Die Textrezension, der M. gefolgt ist, und die Frage, wie er diesen Text, abgesehen von seinen tendenziösen Korrekturen [3] gefaßt hat, bedürfen auch hier, wie beim Apostolikon einer besonderen Untersuchung [4].

πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ἄλλα δὲ παρὰ γεγραμμένα προστέθεικεν [dies bestätigt sich nur in bescheidenstem Umfang], μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι, τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ.

1 S. den Anfang des Marcionitischen Evangeliums, ferner 5, 14; 6, 43; 8, 19; 8, 46; 10, 21 (bis); 10, 22; 12, 8; 12, 28; 12, 32; 13, 28 (bis); 16, 11 ff.; 24, 25 (bis); 24, 37; 24, 39 (bis). Auch die Stellen gehören hierher, wo M.s Text von zwei oder mehreren Zeugen als vorhanden und gleichlautend mit dem kanonischen bezeugt wird; ferner auch solche Stellen, wo Epiphanius oder Tertullian Lücken angibt und sich die Verse auch bei den anderen Zeugen nicht finden; s. z. B. 8, 40—42 a u. 49—56; 11, 29—32; 12, 6. 7; 13, 29—35; 15, 11—32; 18, 31—33; 19, 29— 46; 20, 9—18; 20, 37. 38; 21, 18; 21, 21—24; 22, 16; 22, 35—37; 22, 49—51; 24, 40.

2 S. zu c. 4, 16 f.; 5, 14 (bis); 5, 33; 5, 36 ff.; 7, 9; 7, 27; 9, 30; 10, 26. 27; 12, 4; 12, 39—48; 18, 18—23; 23, 46; 24, 25 u. a. Eine einheitliche Richtung oder Tendenz in den späteren Korrekturen läßt sich nicht nachweisen. Dazu ist das Material zu schmal und unsicher. Sicher ist, daß sie auch aus den anderen Evangelien ein paar Stellen aufgenommen haben, so Matth. 5, 17, aber mit Umkehrung des Gedankens.

3 Über diese ist in der Darstellung ausreichend gehandelt worden.

4 Aus den Worten des unbekannten syrischen antimarcionitischen Polemikers: ,,. . . z. Z. des Pilatus des Pontiers, in jener Zeit, da das Ev. geschrieben wurde", könnte man folgern, M. habe die Abfassung des Evangeliums in die Zeit des Pilatus verlegt. Unmöglich wäre das nicht, aber der Zusammenhang der Stelle legt die Annahme näher, daß sich der Autor mißverständlich ausgedrückt hat und sagen wollte, daß Christus nach M. erst z. Z. des Pilatus aufgetreten sei.

1. Der Charakter des von Marcion benutzten Textes.

Der kritische Apparat ergibt zunächst dieselben Hauptresultate für das Evangelium, die oben S. 150* f sub (1)—(6) für das Apostol. festgestellt worden sind. An das vierte ist hier noch einiges weitere anzuknüpfen.

M.s griechischer und lateinischer Text des Lukas Ev.[1] ist — abgesehen von seinen tendenziösen Eingriffen — ein reiner WText[2]. Der Apparat bringt dafür Kapitel für Kapitel so zahlreiche Belege, daß sie hier nicht einzeln aufgeführt zu werden brauchen. Speziell aber dem Text im Cod. D steht M.s Text näher als jedem anderen Text[3]. Marcion hat also sein Evangelium wahrscheinlich erst in Rom rezensiert. Wann die lateinische Übersetzung angefertigt ist und ob vielleicht die Marcionitische Übersetzung die Vorlage der katholischen ist, läßt sich hier so wenig sicher ermitteln, wie beim Apostolikon; aber, die letztere Frage anlangend, ist es hier, wie dort, höchst unwahrscheinlich, daß man nach dem verkürzten und tendenziös entstellten Latinum M.s den echten Text wiederhergestellt hat.

---

1 Die beiden Texte stehen sich außerordentlich nahe (wie beim Apostol.), d. h. die lateinische Übersetzung hat, soviel man zu urteilen vermag, fremde Einflüsse nicht erfahren.

2 Ebendeshalb sind auch, wie beim Apostol., die Übereinstimmungen mit Syr. Curet. u. Sin. und mit den ägyptischen Versionen zahlreich; beachtenswert sind auch die Berührungen mit Sinait. (erste Hand). Daß M.s Text so zu beurteilen ist, hat Pott bereits 1906 bezw. 1920 in seinen Arbeiten „Der Text des NT nach seiner geschichtlichen Entwicklung“ und „De text u evv. in saeculo secundo“ („Mnemosyne“ Juli u. Okt. 1920) nachgewiesen.

3 Dem Archetypus von a b c e aber fast ebenso nah. Die besondere Affinität D und Marcion ist im Ev. noch größer als im Apostol. Außerdem kommen auch hier, wie beim Ev., Irenaeus (Lat.), Ambrosiaster, Ambrosius usw. in Betracht. — In der Zeitschrift f. Kirchengesch. hat Pott eine Abhandlung über den MText veröffentlicht (Bd. 42 H. 2, 1923 S. 202 ff.). Da sein Textmaterial über das Tischendorfsche hinausgeht, hat er nachweisen können, daß 2 bis 3 Dutzend bisher als unbezeugt geltende indifferente Lesarten M.s doch, wenn auch ganz spärlich (und meistens von Zeugen des WTextes), bezeugt sind.

Indessen bedürfen die Varianten M.s im Zusammenhang mit dieser Frage noch einer Untersuchung[1].

Legt man den Text Tischendorfs zugrunde und läßt man alles beiseite, was an Varianten und Ausmerzungen sicher oder höchst wahrscheinlich dem Marcion gebührt (weil es seine eigentümlichen Tendenzen aufweist,) ferner alles, was sonst unbezeugt ist, so zeigt die Hauptgruppe der Varianten, nämlich die 2—300, welche er mit dem 𝔚Text gemeinsam, hat, einen starken Einfluß des Matth.-Textes bzw. des Markus-Textes.

Da es höchst unwahrscheinlich ist, um nicht mehr zu sagen, daß M. selbst den Lukastext dem von ihm abgelehnten Matthäus konformiert hat, so kann dem Schlusse nicht ausgewichen werden, obgleich, soviel ich sehe, Pott ihn nicht anerkennt, daß M. bereits einen 𝔚Lukastext vorgefunden hat, der mit Matth. (bezw. auch mit Markus) konformiert war[2].

Hierzu kommen aber noch einige Stellen, in denen M. mit Matth. oder Mark. geht, ohne von Zeugen des 𝔚textes oder überhaupt von einem Zeugen begleitet zu sein[3].

1 Ich habe mir einige griechische Worte zusammengestellt, die in dem Marcionitischen Bibeltext stehen gelassen sind; von besonderem Interesse scheinen sie mir nicht zu sein: allegorica, angelus, apostolus, arabon, architectus, baptizari, blasphemia, colophizari, diabolus, ecclesia, evangelium, (evangelizari, evangelizator), idolothyta, neomenia, paradisus, philosophia, propheta (prophetari, prophetia), pseudapostoli, scandalum, stigmata, synagoga.

2 In einzelnen Fällen kann man streiten, ob überhaupt eine Konformierung vorliegt (s. Pott, Zeitschr. f. KGesch. S. 208 f.) — in zahlreichen Fällen aber stehen Konformierungen fest. Für die Kanonsgeschichte ist die Beobachtung von großer Bedeutung: der in Rom um die Mitte des 2. Jahrhunderts gültige Text des Lukas war schon mit Matth. (Mark.) konformiert. — Die Konformationen sind gewiß mit vollem Bedacht unternommen.

3 Ich gebe hier keine Zusammenstellungen, wie in der ersten Auflage, weil ich durch Pott belehrt bin, daß der Tischendorfsche Apparat nicht ausreicht, ich aber aus verschiedenen Gründen mit dem Soden'schen Apparat nicht zu arbeiten vermag. Doch ist der Schaden nicht groß; denn, unabhängig von zahlreichen Zweifeln im Einzelnen stehen die Beobachtungstatsachen fest (1) daß an zahlreichen Stellen, an denen M. denselben Text wie 𝔚 hat, synoptischer Einfluß vorliegt, (2) ein solcher auch dort hin und her zu konstatieren ist, wo M.s Text allein steht.

Daß in diesen Fällen, die alle stilistisch-lexikalischer Natur und sachlich ganz neutral sind, Marcion selbst die Konformierung mit den anderen Synoptikern vorgenommen hat, ist deshalb ganz unwahrscheinlich, weil sie sich den oben beurteilten Fällen einfach anschließen, in denen der von ihm benutzte 𝔚Text bereits diese Konformierungen aufweist[1]. Daß M. innerhalb des 𝔚Textes, den er bezeugt, Sonderlesarten hat, ist ja zu erwarten; denn solche weist auch jeder andere der Zeugen (D, d, a, b, c, Ambrosiaster usw.) in großer Zahl auf. Tragen diese Sonderlesarten dieselben Züge wie die Lesarten, welche der Text zusammen mit seinen Familienverwandten aufweist, so gehören sie nicht dem einzelnen Text an, sondern der Familie. Natürlich stellen sie nicht den Typ des 𝔚Textes dar, sondern bereits eine harmonistische Abwandlung. Aber es bleibt mir unverständlich, warum Pott das Unwahrscheinliche für wahrscheinlich hält, daß M. selbst für alle diese Harmonisierung mit Matth. „oft" (S. 212 u. sonst) verantwortlich sei. Nur Gründe zwingendster Art könnten dazu führen, dies anzunehmen; sie fehlen aber gänzlich.

Dogmatisch indifferente, sonst nicht oder kaum bezeugte Lesarten, unbeeinflußt von Matth. und Mark., finden sich in dem Text noch gegen 90[2]. Daß sie M.s geistiges Eigentum sind und er sie ab-

---

1 In einigen Fällen übrigens mag die Konformierung mit den anderen Synoptikern auf Rechnung des Tert. kommen (der selbst hin und her bei seinen Referaten zum Matth.-Text abgleitet, weil er ihn im Gedächtnis hatte), oder auf Rechnung (bei Epiphanius) späterer Einflüsse des Matth.-Textes auf den Marcion-Text. In bezug auf Tert. s. z. B. zu 6, 20; 12, 10. 24. 51 (IV, 14. 28. 29). An der ersten Stelle zitiert er beim zweiten Zitat des Spruchs „caelorum" (nach Matth.) statt „dei"; an der zweiten schiebt er in der Auseinandersetzung „blasphemia" (nach Matth.) ein, obgleich er den Spruch richtig nach Lukas-Marcion, nämlich ohne „blasphemia", zitiert hatte. An der dritten fügt er aus der Erinnerung an den Matth.-Text „et tamen vestiuntur ab ipso" hinzu, und an der vierten glaubt er, M. habe „machaeram" aus dem Texte entfernt und durch ein anderes Wort ersetzt, aber bei Matth., nicht bei Luk., steht „machaeram".

2 Ich gebe diese Zusammenstellung ohne Gewähr dafür, daß nicht einzelne Stellen anders zu beurteilen sind. S. c, 4, 32; 5, 38; 6, 3 (bis). 9[?]. 12. 17(ter). 22(ter). 27 f. 29(quater) 31. 38. 43 (bis); 7, 1. 16. 18f.[?]. 23(bis). 27. 28; 3, 18. 46; 9, 8. 19(bis). 20. 22. 24. 30(quinquies); 10, 21 (bis); 24(ter); 11, 1. 11. 12. 20. 28. 46. 47; 12,

sichtlich eingebracht hat, ist nur für eine sehr kleine Gruppe wahrscheinlich. Auch sie gehören größtenteils zu dem Text, wie er ihn bereits vorgefunden hat. Ein nicht geringer Teil von ihnen wird übrigens der unsicheren Überlieferung zuzuschreiben sein, in der wir M.s Text besitzen; also bleibt im besten Fall nur ein sehr kleiner Teil übrig, der M. selbst zuzuweisen ist. Ich greife das 6. und das 16. Kapitel heraus, um eine Anschauung von der Art dieser Varianten zu geben[1]:

6, 3 *Χριστός* > *Ἰησοῦς*.

6, 3 *τί* > *ὅ*.

6, 9 *μή* > *κακοποιῆσαι* (hat Tert. etwa willkürlich verkürzt?).

6, 12 *τοῦ πατρός* > *τοῦ θεοῦ*.

6, 17 *κατέβη* > *καταβάς*.

6, 17 *ἐν αὐτοῖς* > *μετ' αὐτῶν*.

6, 22 *ἔσεσθε* > *ἔστε*.

6, 22 Stellung von *ὑμᾶς* verändert.

6, 22 fehlt *ἀφορίσουσιν ὑμᾶς*.

6, 27.28 Glied 2 und 3 dieses Spruchs in eins gezogen.

6, 29 *ἐάν τις* > *ὅστις*.

6, 29 *ῥαπίσῃ* > *ῥαπίζει*.

6, 29 *παράθες* (*πρόσθες*?) > *πάρεχε*.

6, 29 *πρόσθες* > *μὴ κωλύσῃς*.

6, 31 *καὶ καθὼς ὑμῖν γίνεσθαι θέλετε παρὰ τῶν ἀνθρώπων, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς* > *καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε ὁμοίως*.

6, 38 fehlt *σεσαλευμένον*.

6, 43 der schlechte Baum vor den guten gestellt (dies war wohl Absicht).

6, 43 *προενεγκεῖν* (*προενέγκαι*) > *ποιεῖν*.

16, 12 *εὑρέθητε* > *ἐγένεσθε*.

16, 12 Umstellung von *ἀνθέξεται* und *καταφρονήσει*.

16, 16 *ἐξ* (*ἀφ'*) *οὗ* > *ἀπὸ τότε*.

---

2 (bis). 8. 9(ter). 41. 47 (bis); 13, 25; 16, 12. 16. 18 (bis). 21. 25. 26. 27, 28. 29. 31 (bis); 17, 11 f. (4, 27: ist hier eingeschaltet). 14 (bis). 19; 18, 22. 43; 20. 1. 5; 21. 10. 19. 26. 27. 28. 30 (bis). 34; 22, 4. 8. 67; 23, 33; 24, (4). 21 (bis). 26. 31. 38.

1 Auch hier mag die eine oder andere Stelle unsicher sein, weil sie nicht bei M. allein steht.

16, 18 ὁ > πᾶς ὁ.
16, 18 ὁμοίως μοιχός ἐστιν > μοιχεύει.
16, 21 τραύματα > ἕλκη.
16, 25 ᾿Αβραάμ vorangestellt.
16, 26 ὑμῶν κ. ἡμῶν > ἡμ. κ. ὑμ.
16, 27 οἰκίαν > οἶκον.
16, 28 ἐκεῖ > fehlt.
16, 29 ἐκεῖ > fehlt.
16, 31 ὁ δὲ εἶπεν > εἶπεν δὲ αὐτῷ.
16, 31 ἀκούσωσιν αὐτοῦ > πεισθήσονται.

„Χριστός„ statt „᾿Ιησοῦς" und die Voranstellung des schlechten Baumes vor den guten mögen ebenso absichtliche Änderungen M.s sein[1] wie „prodiit" für ἠγέρθη (7, 16); aber abgesehen von diesen und ein paar anderen Ausnahmen[2], zeigt die Natur auch dieser hier zusammengestellten, sonst unbelegten Varianten, daß wir es schwerlich mit M. selbst hier zu tun haben, sondern mit seiner Vorlage. Was sollte ihn auch bestimmt haben, diese Art von Diorthosen, die denen des 𝔚textes so ähnlich sehen, vorzunehmen?

Somit bleibt nur die große Anzahl seiner absichtlichen Auslassungen und tendenziösen Korrekturen übrig [3]; denn daß Marcion daneben auch eine stilistische Korrektur des Textes vorgenommen hat, ist nach dem Ausgeführten unwahrscheinlich und ebenso

1 Doch s. über Χριστός oben S. 154*.

2 Zahn ist geneigt, M. bei 6, 31 die Apostellehre berücksichtigen zu lassen, allein diese Annahme ist unnötig.

3 Die Stellen, um die es sich handelt (einschließlich solcher, bei denen es zweifelhaft bleibt, ob M. sie gestrichen oder Tert. sie ausgelassen hat), sind mit annähernder Vollständigkeit salvo errore folgende: c. 1, 1—4, 32; 4, 34; 4, 36—39. 44; 5, 39; 6, 17. 23 a. (26). 30 b. 32—34. 47—49; 7, 28. 29—35; 8, 19. 20 f. 28. (32—37). 40—42 a. 49—56; 9, 23. 26 b. 27. 30. 31. 36. 49. 50. 54. 55; 10, 12—15. 21. 25. 26. 28. 29—37. 38—42; 11, 3. 4. 23—26. 29—32. 34—36. 42. 44. 45. 49—51. 53. 54; 12, 6. 7. 8. 9. 24—26. 28. 32. 46. 49—51; 13, 1—9. 22—24. 28. 29—35; 14, 1—11. 21. 25—35; 15, 10. 11—32; 16, 9. 10. 12. 15. 17. 26. 29. 30; 17, 5. 6. 11—19. 23. 24; 18, 20. (24—30); 31—33. 34. 37; 19, 9. (10). 28. 29—46. 47. 48; 20, 9—18. 35. 37. 38. 45—47; 21, 1—4. 13. 18. 21—24. 27. 32. 33; 22. 2. 3. 14. 16. 17. 18. 35—38. 39. 40. 42—46. 49—51. 52—62. 65. 68. 70. 71; 23, 2. 3. 4—5. 13—17. 25. 26—31. 34. 35—42. 43. (46). 54. 56; 24, 2. 21—24. 25. 27. 28. 29. 32—36. 37. 39. 44—46. 47. 48—53.

die Annahme, er habe verkürzen, unterstreichen, verdeutlichen wollen. Das mag an einer oder der anderen Stelle einmal von ihm geschehen sein, ist aber für sein Verfahren nicht charakteristisch[1].

Ein Einfluß seines Textes auf die katholischen Texte hat nur in geringem Maße stattgefunden, sobald man die neutralen Sonderlesarten M.s nicht als seine Lesarten, sondern als solche des Wtextes beurteilt; aber einen gewissen Einfluß darf man sicher nicht mit Zahn in Abrede stellen (indem man die LLAA als vormarcionitisch erklärt). Um dies Urteil zu begründen, stelle ich im Folgenden c. 5, 39; 9, 54 ff.; 22, 43 f.; 23, 2 a b; 23, 34; 24,12; 24, 40 zusammen. Hier darf man bei einigen Stellen mit hoher Wahrscheinlichkeit, bei anderen mit Gewißheit urteilen, daß sie, die in einen Teil der Überlieferung übergegangen, marcionitisch sind:

1. K. 5, 39 (*Οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον κτλ.*) Dieser Vers fehlt bei M., und er fehlt in D a b c ff.2* l Euseb > alle übrigen Zeugen. Er ist also echt und von M. aus sehr verständlichen Gründen gestrichen.

2. K. 24, 12 (*῾Ο δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός*). Dieser gut lukanisch stilisierte Satz ist bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e l fu, einem Syrer, Euseb^{can}. Also ist er echt und von M. gestrichen, der den Petrus hier nicht wünschte.

3. K. 24, 40 (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξε αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας*). Bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e ff^2 l syr^{cu}. Also ist er echt und von M. aus dogmatischen Gründen gestrichen.

4. K. 22, 43 f. (der Engel und die Agonie in Gethsemane). Fehlt bei M., aber ist so stark bezeugt, daß die Erzählung außer in der alexandrinischen Überlieferung (ℵ BA usw.) nur sehr selten fehlte und auch so gut wie das ganze Abendland sie bestätigt. Sie ist sicher echt und M. hat sie aus dogmatischen Gründen getilgt. Ob der alexandrinische Text durch ihn beeinflußt worden ist oder die Alexandriner spontan Anstoß genommen haben, läßt sich nicht entscheiden; ersteres ist mir wahrscheinlich.

5. K. 9, 54 (*ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν*) u. 9, 55 (*καὶ εἶπεν· οὐκ*

---

1 Man kommt hier also zu demselben Ergebnis wie beim Apostolikon.

οἴδατε [vgl. das *οὐκ οἴδασιν* 23, 34] *οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς)* finden sich und zwar — 54 in D a b c f g AC und den meisten Majuskeln cop syr (aber nicht syr[cu]) aeth. go Basil. Chrys.; 55 in D, zahlreichen Majuskeln, a b c e f g ² q vulg go cop syr arm aeth. und vielen KKVV. Da die Stücke höchstwahrscheinlich bei M. standen und ausgezeichnet zu seiner Lehre passen, sind sie von ihm hinzugefügt und nun in die katholischen Mss. gedrungen. Wahrscheinlich gilt dies auch von dem Satz 9, 56 *(ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι)*, den mehrere Majuskeln und a b c e f q vulg cop usw. bieten; leider fehlt uns hier der Marcion-Text; aber angesichts der überwältigenden Zahl von Zeugen g e g e n den Vers, kann er nicht ursprünglich sein. Wer aber sollte ihn hinzugefügt haben, wenn nicht M.?

6. K. 23, 2 *(καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* und *καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα)* Zwei Zusätze M.s, von dem es b c e ff ² i l q gat mm, bez. (den zweiten) c und e übernommen haben.

7. K. 23, 34 *(ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν* [dies gewinnt nun einen prägnanten Sinn: Die Schergen des Weltschöpfers können vom guten Gott nichts wissen] *τί ποιοῦσιν.* Von M. hinzugesetzt und eingedrungen in ℵ* u. c ACD g[r2] viele Majuskel, c e f ff ² l vulg cop ¹ syr arm aeth Iren. > ℵ[a] (uncis includit) BD* a b d sah cop ². Daß es, obgleich ursprünglich, getilgt worden, ist ganz undenkbar. Zu diesen Stellen gehört auch 4, 16 (s. S. 186*).

Mit einem Blick erkennt man, daß M.s Text sofort in den Wtext gelangt sein muß und sich durch diesen teilweise verbreitet hat. Man beachte, daß der Palat. Vindob. (e) an allen diesen Stellen mit M. geht, der Colbert. (c) und Veronen. (b) fünfmal, D und der Vercell. (a) viermal usw.[1].

---

1 Daß 24, 40 lukanisch ist, folgt besonders aus der Vergleichung mit 5, 39; hält man (mit Recht) diese Stelle für ursprünglich, so darf man 24,40 dem Lukas nicht absprechen; denn sie hat fast dieselbe Überlieferung wie 5, 39. Es ist auch an sich ganz unwahrscheinlich, daß ein Zusatz zu Lukas in a l l e Mss. gekommen ist mit Ausnahme D a b e ff² l syr[cu], während die umgekehrte Annahme, daß er in dem Archetypus dieser Zeugen gestrichen war, keine überlieferungsgeschichtliche Schwierigkeit macht. D hat übrigens allein noch eine wichtige Marcionitische LA aufgenommen; er liest nach M. in Luk. 24, 37 nicht *πνεῦμα*, sondern *φάντασμα*. Ferner

2. Marcion, das Lukas-Ev. und die drei anderen Evangelien.

Daß Marcion Matth., Mark. und Joh. gekannt hat — vor zwei Menschenaltern noch eine umstrittene Frage — braucht bei dem gegenwärtigen Stande der Kanons- und Textgeschichte nicht erst bewiesen zu werden[1]. Aber auch darin hatte die konservative Kritik recht, daß M. seine Ablehnung dieser Evv. in seinen ,,Antithesen" ausdrücklich begründet hat[2]. Nicht so einfach ist es aber, sich eine Vorstellung darüber zu bilden, wie er zu dem Ev. gestanden hat, das er sich zur Grundlage seines Ev.s erwählte, zu Lukas. Hätte er es für ein vom Anfang an verfälschtes Ev. gehalten, wie die anderen, so versteht man nicht, warum er gerade dieses Ev. erwählt hat und sich ihm so enge anschloß; er hätte in diesem Fall aus allen vier Evv. herausnehmen können, was ihm probehaltig schien und sein Ev. als eine Art von ,,Diatessaron" oder ,,Diatrion" komponieren können. Hielt er es aber für ein ursprünglich richtiges Ev. (wie die Paulusbriefe für ursprünglich richtige Briefe), warum unterdrückte er den Namen des Autors, der ihm doch eine hohe Autorität hätte sein müssen?[3] Aber nicht nur unterdrückt hat er ihn, sondern hat auch höchst wahrscheinlich die freundliche Äußerung des Paulus in Kol. 4, 14 getilgt und die Apostelgeschichte ausdrücklich verworfen (s. o. S. 124*). Aus dem Dilemma, welches hier vorliegt, gibt es nur einen Ausweg: M. muß angenommen

ist die tendenziöse Korrektur in 16, 12 (τὸ ἐμόν für τὸ ὑμέτερον) in e i l und eine Minuskel gedrungen. Marcionitische Lesarten können mit Recht noch an einigen Stellen von D G bzw. im 𝔚text vermutet werden, wo uns der Wortlaut des Marcionitischen Textes fehlt; aber ein sicherer Beweis läßt sich nicht führen.

1 Ephraem hat ,,die Schriften" der Marcioniten, d. h. ihr Neues Testament und die Antithesen gelesen. Aus den letzteren wird es stammen, wenn er sagt, die Marcioniten spotteten über die Hochzeit zu Kana (47. Lied gegen die Ketzer, c. 2).

2 S. dort.

3 Daß er das Ev. namenlos, d. h. ohne den Namen des Lukas, von der Überlieferung empfangen hat, ist ganz unwahrscheinlich: menschliche Autoritäten wollte M., Paulus ausgenommen, den Christus erweckt hat, nicht gelten lassen. Man darf daher nicht etwa folgern, daß unser 3. Ev. ursprünglich ohne den Namen des Lukas überliefert worden sei, weil M. diesen Namen nicht bietet.

haben, das Luk. Ev. sei in seiner ursprünglichen Gestalt ein himmlisches Geschenk Christi an die Kirche, das ihr auf geheimnisvolle Weise zugekommen ist[1]; Lukas aber, der judaistische Verf. der Apostelgesch., habe dieses reine Ev. verfälscht, und er, Marcion, sei erweckt worden, um diese Fälschungen wieder auszumerzen. Niemals und nirgendwo hat M. behauptet, daß er das unverfälschte Ev. in einem Exemplare wieder aufgefunden, sondern stets nur, daß er es wieder hergestellt habe. Hinter dem Ev., wie er es der Kirche bot, steht also keine apostolische Autorität (oder nur eine indirekte, sofern Paulus es als sein Ev. anerkannt hat), sondern Christus, von dem es die Kirche hat, und Marcion. Nur diese Auffassung wird den Zeugnissen des Irenäus, Tertullian und Origenes gerecht, sowie dem einfachen Titel: *Εὐαγγέλιον*. Dieser Tatbestand erklärt es auch, daß spätere Marcioniten an Christus selbst als Verfasser gedacht haben oder an Paulus (s. o.).

Daß aber M. aus der Zahl der vier Evangelien sich das des Lukas erwählt und in ihm allein das freilich verfälschte Evangelium Christi und Paulus' erblickt hat, obgleich ihm doch Lukas ebenso ein ,,Judaist" war wie die anderen Evangelisten, ist wohl in der Art dieses Evangeliums begründet (wenn nicht Lukas das erste Evangelium gewesen, das in den Pontus gekommen ist, und er es deshalb bevorzugte). Wir werden annehmen dürfen, daß er die vier Evangelien sehr eingehend geprüft hat, bevor er sich entschied. Der ,,heidenchristliche" und asketische Charakter des 3. Evangeliums gegenüber dem 1. und 2., nachdem die drei ersten Kapitel des Werks getilgt waren, muß ihm sympathisch gewesen sein; auch den Markus übrigens hätte M. ohne größere Mühe sich für seine Zwecke dienstbar machen können. Vor dem 4. Evangelium mußte er zurückschrecken um des Prologs willen, der ihm höchst anstößig sein mußte, und wenn er

1 Wann und wie, darüber hat sich M. in den ,,Antithesen" nicht geäußert, und das brachte eine Ungewißheit und Unklarheit, der gegenüber Tert. ratlos war und daher in seiner Polemik selbst unklar werden mußte: war das geschriebene ,,wahrhaftige" Ev. nach M. von Anfang an da? Lag es also schon vor, als Paulus gegen die Urapostel auf dem Konzil stritt? Diese Fragen sind nach M. gewiß zu bejahen: das Ev., welches Paulus ,,mein" Ev. nennt, hat er empfangen, als er bekehrt wurde. Wie es zustande gekommen ist, hat M. augenscheinlich nicht bekümmert.

ihn strich, stieß er alsbald auf die Hochzeit zu Kana und auf anderes, was ihm antipathisch war. Daß das Buch im sublimierten Geiste des dem M. widerlichen Spätjudentums wurzelte und voll von Allegorien war, die er ablehnte, machte es ihm unmöglich, ihm zu folgen. Aus Iren. III, 11, 2 („Secundum Marcionem et eos qui similes sunt ei neque mundus per logon factus est neque in sua venit, sed in aliena") kann man nicht sicher schließen, daß M. eine Kritik des Prologs des Joh. Ev. in den Antithesen gegeben hat; aber unwahrscheinlich ist es nicht.

Die Verwerfung der drei Evv. schließt an sich a priori nicht aus, daß M. aus ihnen einen oder den anderen Spruch seinem Ev. einverleibt oder bei der Fassung der Sprüche auf ihr Zeugnis vielleicht einmal Rücksicht genommen hat[1]. Die letztere Annahme muß in der Tat offen bleiben, obgleich, wie wir gesehen haben, mindestens die große Menge der Stellen, an denen der Text M.s gegen Lukas mit Matth. (Mark.) geht, aus Konformierungen zu erklären ist, die schon stattgefunden hatten, bevor M. seine tendenzkritische Arbeit unternahm. Immerhin aber steht der Annahme nichts in Wege, daß unter der erheblichen Zahl von Konformierungen, die nur durch M. und nicht durch andere Zeugen des Wtextes bezeugt sind, sich vielleicht einige befinden, die M. selbst eingeführt hat, wenn man sie auch nicht zu bezeichnen vermag.

Darüber hinaus aber hat sich Hahn große Mühe gegeben zu erweisen, das auch ganze Verse aus den anderen Evangelien von M. rezipiert worden sind. Diese Bemühungen haben heute das Gewicht nicht mehr wie früher; denn letztlich sollten sie dem Nachweis dienen, daß M. bereits die vier Evangelien in der Kirche vorgefunden hat. Dies werden nur noch wenige bestreiten; doch bleibt die Frage immerhin wichtig, ob M. wirklich aus den drei anderen Evv. etwas entlehnt hat.

Hier aber hat selbst Zahn, der gerne Matthäus-Verse im Ev. des M. gefunden hätte, anerkannt[2], daß die drei Stellen aus Matth., die allein in Betracht kommen können, nämlich c. 1, 23

---

1 Eine Vergleichung des „echten" Evangeliums mit den falschen mußte ja M. lehren, daß diese nicht durch und durch falsch waren, vielmehr viel Gutes enthielten, weil z. T. fast wörtlich dasselbe auch im „wahrhaftigen" Ev. stand.

2 A. a. O. I S. 666 ff.

kombiniert mit 2, 11 (in Beziehung auf Jes. 7, 14 und 8, 4), ferner 5, 17 und 19, 12 ff. nicht in das Ev. von ihm aufgenommen worden sind, sondern daß er sich in den Antithesen mit ihnen auseinandergesetzt hat [1]. Erst spätere Marcioniten haben die Worte (5, 17), die ihr Meister ausdrücklich als einen dem wahren Ev. fremden Zusatz bezeichnet hatte [2], ins Gegenteil verkehrt und in das Ev. aufgenommen (*οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἀλλὰ καταλῦσαι*). Das bezeugt sowohl der Marcionit Markus bei Adamantius [3] als auch Isidor von Pelusium; der letztere gibt dazu noch an, an welcher Stelle im Ev. (ungefähr) die Eintragung stattgefunden hat [4]. Vorbereitet hat die Einschiebung übrigens M. selbst durch seinen Zusatz in c. 23, 2, wo er die Ankläger Jesu sagen läßt: *τοῦτον εὕρομεν . . . καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας*. Auch sonst haben spätere Marcioniten wahrscheinlich ein paar Zusätze aus Matth. eingefügt. Ziemlich sicher ist das in bezug auf Matth. 20, 20 ff.; denn wenn nach Orig. Marcioniten erklärten, Paulus sitze im Himmel zur Rechten Gottes, M. zur Linken (Hom. XXV in Luk., T. V p. 181 f.), so können sie diese Phantasie schwerlich an einen anderen Text angeschlossen haben.

---

1 Dort sind sie auch von uns behandelt. In I, 24 hält Tert. dem M. Matth. 5, 48 vor („Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel"); er hat wohl vergessen, daß das Wort nicht in M.s Ev. steht. In II, 17 sagt er, M. habe den Spruch von dem Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse (Matth. 5, 45) aus dem Ev. gestrichen. Entweder denkt hier Tert. an das vierfache Ev. als an eine Einheit oder er besann sich nicht darauf, daß der Spruch nicht bei Lukas steht. Daß Epiph. (haer. 42, 3) Marcion Mark. 10, 38 in den Mund legt, käme an sich nicht in Betracht, wenn es nicht auch Origenes bezeugte.

2 S. Tert. IV, 7. 9. 12. 36; V, 14.

3 Adamant., Dial. II, 15; hier sagt der Marcionit Markus: *Τοῦτο* (Matth. 5, 17) *οἱ Ἰουδαϊσταὶ ἔγραψαν· οὐχ οὕτως δὲ εἶπεν ὁ Χριστός, λέγει γάρ· ‚Οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἀλλὰ καταλῦσαι‘*. Darauf Adamant.: *Ἐστὶ καὶ τοῦτο τῆς ὑμετέρας τόλμης ὥσπερ τὰ λοιπὰ καὶ τοῦτο ἐναλλάξαι*.

4 Isidor Pelus., ep. I, 371: (Im Ev. M.s wirst du die Genealogie Christi getilgt finden „und wenn du noch etwas weiter liest, wirst du noch eine andere Bosheit sehen), *ἀμείψαντες γὰρ τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν ‚Οὐκ ἦλθον‘ λέγοντος ‚καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας‘ ἐποίησαν· ‚Δοκεῖτε ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι‘*. Die Fassung hier ist die zuverlässigere gegenüber der des Marcioniten Markus.

Nach Zahn[1] soll Marcion selbst vier Stellen aus dem Joh. Ev. in sein Ev. aufgenommen haben, bzw. sich von ihnen abhängig erweisen; aber der Beweis reicht für keine der Stellen aus. Weil M. in Luc. 11, 13 zu *ἄρτον* in der 4. Bitte *σου* gestellt und damit die geistliche Deutung vorgeschrieben habe, soll er von Joh. 6, 33 beeinflußt sein. Diese Kombination darf man auf sich beruhen lassen. In den Dialogen des Adamantius wird II, 16 Joh. 13, 34 („Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie der Vater euch geliebt hat") und II, 20 Joh. 15, 19 („Wenn ihr aus dieser Welt wäret, so würde die Welt ihr Eigentum lieben") vom Marcioniten Markus (im ersten Fall ausdrücklich als aus seiner Bibel) zitiert mit kleinen Abweichungen, die Marcionitisch anmuten. Es ist daher anzunehmen, daß diese Worte in einer späteren Marcionitischen Bibel gestanden haben; aber der Beweis läßt sich nicht erbringen, daß schon M. selbst sie eingefügt hat. Endlich teilt Chrysostomus mit, daß die Marcioniten in ihrer Auslegung von Phil. 2, 6 f. in der Fußwaschung die Annahme der Knechtsgestalt des Erlösers erkennen[2]. Auch hier hat man keine Gewähr dafür, daß M. selbst die Fußwaschung in sein Ev. aufgenommen hat — so wenig, wie man aus der Phantasie der Marcioniten bei Origenes, M. sitze im Himmel zur Linken Christi, schließen darf, M. selbst habe Matth. 20, 20 ff. in sein Evangelium aufgenommen (s. o.). Nicht unmöglich ist es, daß er die Fußwaschung in den Antithesen behandelt hat.

Marcions Ev. ist mithin ausschließlich ein verfälschtes Lukasev.; M. hat schlechterdings keinen Stoff aus einem anderen Ev. hinzugenommen; mögen auch in den Konformierungen (mit Matth.) einige Stellen auf ihn zurückgehen (?). In diesen Fällen müßte er angenommen haben, daß der Fälscher des echten Ev.s, Lukas, etwas geändert hatte, was zufällig in dem judaistischen Ev. des Matth. der Verfälschung entgangen ist. Doch alles, was hier vielleicht in Betracht kommt, ist ohne Bedeutung.

Diese Reinheit des Ev.s M.s von allen „apokryphen"

---

1 A. a. O. I S. 675 ff.

2 Hom. VII in Phil. (T. XI p. 246): *Μορφὴν δούλου, φασίν, ἔλαβεν, ὅτι τὸ λέντιον περιζωσάμενος ἔνιψε τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν.*

Stoffen ist sehr bemerkenswert [1]. Wie anders steht es bei Justin oder im 2. Clemensbrief! Die exklusive Energie, mit der er den NTlichen Kanon von 1+10 Schriften geschaffen hat, zeigt sich auch in der festen Beschränkung auf eine Quelle in bezug auf den evangelischen Stoff. Es spricht aus diesem Verfahren, das mit dem Ausschluß von Prophetien und Apokalypsen jeglicher Art sowie mit der Ablehnung der allegorischen Erklärung zusammengehalten werden muß, die feste Absicht, allen Unsicherheiten zu begegnen und der Verkündigung der neuen Religion eine sichere Grundlage zu geben.

Aber da M. Unfehlbarkeit für seinen Evangelientext nicht in Anspruch nehmen konnte, haben sofort in seiner Kirche die Textänderungen begonnen, d. h. sich fortgesetzt. Das war so notorisch und anstößig, daß selbst der gründliche Kämpfer gegen das Christentum, Celsus, wenige Jahre nach M.s Tod, mißbilligend davon Notiz genommen hat (c. Cels. II, 27) und Tert. ausdrücklich bemerkt, daß diese „Bibelverbesserung“ noch immer geübt werde, ja daß selbst die Streitunterredungen oder -schriften mit den Katholiken den Marcioniten Anlaß zu ihnen gaben [2]. Über die tendenziösen Korrekturen M.s s. die Untersuchung oben in dem Hauptteil.

---

1 Daß M. den Spruch Luk. 9, 60 als an Philippus gerichtet bezeichnet hat (Clemens Alex., Strom. III, 4, 25), ist nicht gewiß; es kann auch diese apokryphe Adresse auf einem Irrtum des Clemens beruhen. Der Spruch lautet übrigens bei Clemens anders (*ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀκολούθει μοι*), als er für M. bezeugt ist. — Einen, unter Verwendung von Matth. 5, 9. 10 frei gestalteten Spruch im Ev. des M. mußte man früher der Stelle Clem., Strom. IV, 6, 41 entnehmen; hier heißt es nach früherer Lesung: „*Μακάριοι*“, *φησίν*, „*οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται*“, *ἢ ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια·* „*Μακάριοι*“, *φησίν*, „*οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι*“. Nur M. kann die selig gepriesen haben, die von der Gerechtigkeit verfolgt werden. Allein nach dem Text von Stählin ist *ὑπό* ein Lesefehler; es ist *ὑπέρ* zu lesen. Dann hat Clemens die Fälschung ausschließlich in dem „*ἔσονται τέλειοι*“ gesehen und an Marcion zu denken, liegt kein sicherer Grund vor, da auch andere die Evangelien verfälscht haben.

2 Tert. IV, 5: „Cotidie (Marcionitae) reformant evangelium, prout a nobis quotidie revincuntur“.

Anhang: Marcions Evangelium und Tatians Diatessaron.

Kurze Zeit nach Marcion hat Tatian sein ,,Diatessaron" hergestellt. Er teilte die asketischen Grundsätze mit M.; er lehrte wie dieser einen Demiurg, wenn er ihn auch freundlicher beurteilte; er sprach Adam die Seligkeit ab, und er verfaßte ein uns leider nicht erhaltenes Werk, dessen Titel ,,Probleme" an die ,,Antithesen" M.s erinnert. Die Vermutung liegt daher nahe, daß sein Evangelienwerk eine gewisse Verwandtschaft mit dem Marcionitischen hatte. In der Tat fehlten auch in dem Diatessaron die Genealogien Jesu, und Luk. 2, 34 hat Tatian ,,viele in Israel", Matth. 1, 20 die Davidssohnschaft getilgt. Allein darüber hinaus lassen sich, soviel ich sehe, innerlich verwandte Züge zwischen den beiden Evangelien nicht finden. Sofern M.s Wtext mit den alten Syrern geht und der Text Tatians ihnen, aber auch sonst dem Wtext nahesteht, besteht eine Verwandtschaft[1] aber M.s tendenziöse Korrekturen haben auf Tatian keinen Einfluß geübt. Daher darf man auch annehmen, daß er aus anderen Gründen als M. und unbeeinflußt von ihm die oben bezeichneten Korrekturen vorgenommen hat.

[1] Zur Zeit ist es noch nicht möglich, eine Vergleichung der beiden Texte anzustellen; erst muß der Tatian-Text, quoad fieri potest, hergestellt sein.

Beilage V: Die Antithesen Marcions
(nach Zitaten und Referaten)[1].

(1) Das Werk war wahrscheinlich einem ungenannten Konfessionsgenossen zugeeignet, den M. in der Widmung als συνταλαίπωρος καὶ συμμισούμενος bezeichnet hat (Tert. IV, 9. 36); doch ist es nicht ganz sicher, daß diese Widmung zu den Antithesen gehört[2].

(2) Wahrscheinlich hatte das Werk eine Einleitung (Prolog), in der die Worte standen: ,,O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann“ (s. Schäfers, Eine altsyrische, antimarcionitische Erklärung von Parabeln des Herrn usw., 1917, S. 3 f.; der Unbekannte berichtet: ,,Marcion schreibt in seinem Buche, das sie mit Namen ,,Proevangelium“ nennen .... und es ist im Anfang dieser Schrift also geschrieben: ,,O Wunder“ usw.).

(3) Am Anfang der ,,Antithesen“ hat sich M. im Anschluß an Gal. 1. 2. über das Verhältnis von Paulus und den Uraposteln ausgesprochen und die Urapostel charakterisiert sowie ,,die falschen Brüder“. Ferner hat er es gerechtfertigt, daß er die vier Evangelien seiner Gegner verworfen und das eine, welches er allein angenommen, von den ,,Zusätzen“ und dem falschen Titel

---

1 Über den ,,Brief“ M.s bedarf es hier keiner Mitteilung, da alles, was man darüber wissen kann, S. 21* f. sowie in unserem Hauptabschnitt über die Antithesen steht. Daß Tert. mehrere Briefe M.s gekannt hat, ist unwahrscheinlich. Bunsens luftige Hypothese, M. sei der Verfasser des Diognetbriefs, braucht nicht widerlegt zu werden.

2 In bezug auf die Quellen der ,,Antithesen“ s. Tert. III, 8: ,,Desinat haereticus a Judaeo — aspis, quod aiunt, a vipera — mutuari venenum“.

befreit habe. Ebenso muß er sich über seine Sammlung von Paulusbriefen und seine Reinigung derselben ausgesprochen haben, wahrscheinlich auch über die zu verwerfende Apostelgeschichte und Apokalypse. Diese Ausführungen im Eingang müssen ausführlich gewesen sein. Maruta sagt, die Marcioniten hätten die Apostelgeschichte abgetan und statt ihrer ein anderes Buch eingeschoben, das sie ,,Summa" nennen (De Sancta Synodo Nicaena, 3. Häresie); das sind höchstwahrscheinlich die ,,Antithesen". In dem folgenden sind die Quellenstellen zusammengestellt, aus denen sich M.s negative und positive Kritik an den Uraposteln, Paulus und den Evangelien ergibt. Schwerlich haben sie alle in der Einleitung gestanden; aber bei der Dürftigkeit des Materials und der Wichtigkeit der Sache ist es zweckmäßig, sie hier zusammenzufassen:

,,Marcion semetipsum esse veraciorem, quam sunt qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis" (Iren. I, 27, 2).

,,Peritiores apostolis volunt esse" (Iren. IV, 5, 5 f.).

,,Apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis (Iren. III, 2,2).

,,M. totum reiciens evangelium, immo vero se ipsum abscindens ab evangelio, partem gloriatur se habere evangelii" (Iren. III, 11, 7).

,,Secundum Lucam evangelium decurtantes gloriantur se habere evangelium" (Iren. III, 14, 3).

,,Apostoli adhuc quae sunt Iudaeorum sentientes annuntiaverunt evangelium" (Iren. III, 12, 12); ,,non cognoverunt veritatem" (Iren. III, 13, 2).

Vielleicht darf aus Tert., de bapt. 12 geschlossen werden, daß M. den Uraposteln das Heil abgesprochen hat, weil sie nicht getauft seien.

,,Solus Paulus veritatem cognovit, cui per revelationem manifestatum est mysterium" (Iren. III, 13, 1).

,,Marcionitae aiunt, Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse . . . nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem" (Gal. 2) . . . . ,,Quosdam falsos fratres Paulus inrepsisse descripsit", ,,qui vellent Galatas ad aliud evangelium transferre" . . . . ,,Paulus novum deum praedicans veteris dei

legem cupiebat excludere" .... ,,ecclesiae apostolici census a primordio corruptae sunt" (Tert. I, 20). ,,Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recte pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scil. fidem, quam illis adimit, suo conferat .... Si apostolos praevaricationis [Pflichtvergessenheit] et simulationis suspectos Marcion haberi queritur usque ad evangelii depravationem, Christum iam accusant accusando quos Christus elegit; si vero apostoli quidem integrum evangelium contulerunt, de sola convictus inaequalitate reprehensi, pseudapostoli autem veritatem eorum interpolaverunt et inde sunt nostra digesta, quod erit germanum illud apostolorum instrumentum, quod adulteros passum («non» passum Kroym., unnötig) est, quod Paulum inluminavit et ab eo Lucam? aut si tam funditus deletum est, ut cataclysmo quodam, ita inundatione falsariorum obliteratum, iam ergo nec Marcion habet verum" (Tert. IV, 3). ,,Principalis adversus Iudaismum epistola, quae Galatas docet" (V, 2). ,,Proponunt ad ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo; ,adeo', inquiunt, ,aliquid eis defuit' .... ,alia evangelii forma a Paulo superducta citra eam quae praemiserat Petrus et ceteri' .... suspectam faciunt doctrinam superiorem" .... sed etsi in tertium usque caelum ereptus Paulus et in paradisum delatus audiit quaedam illic, non possunt videri fuisse quae illum in aliam doctrinam instructiorem praestarent" (de praescr. 22 ff.).

,,,Cum huic negotio (der Mission) accingerentur apostoli, renuntiaverunt presbyteris et archontis et sacerdotibus Iudaeorum'; ,an non vel maxime', inquit, ,ut alterius dei praedicatores?'" (Tert. III, 22). ,,Quae dehinc passi sunt apostoli? ,Omnem', inquis, iniquitatem persecutionum, ab hominibus creatoris, ut adversarii eius quem praedicabant' " (l. c.).

Die ,,falsi apostoli", von denen durchweg in den Prologen zu den Paulusbriefen die Rede ist, sind in der Regel nicht die Urapostel. ,,Falsi et superinducticii fratres (Gal. 2, 4) interpolatione scripturae, qua Christum creatoris effigerent, perverterunt evangelium" (V, 3). Nach II. Kor. 2, 17 — die Stelle (mit der

LA οἱ λοιποί) wird von M. auf die Apostel bezogen — sind diese des καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ schuldig.

Zu Kol. 1, 16: „Haec pseudapostoli et Iudaici evangelizatores de suo intulerunt" (V, 19).

„Ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur M. elegisse (Tert. IV, 2); vorher: „M. evangelio suo nullum adscribit auctorem". „Evangelium, quod Lucae refertur apud nos, M. per Antithesîs suas arguit ut interpolatum a protectoribus Iudaismi ad concorporationem legis et prophetarum" (Tert. IV, 4).

„Cur non evangelia Iohannis et Matthaei quoque M. attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda, si integra" (IV, 5)?

„Christus reiecit Iohannis disciplinam ut dei alterius et discipulos defendit, ut merito aliter incedentes, aliam scil. et contrariam initiatos divinitatem" (IV, 11).

„Petrus' großes Bekenntnis (Luk. 9, 21) war falsch (Petrus hielt Jesus für den Sohn des Weltschöpfers); daher gebot ihm Jesus Schweigen; denn „noluit mendacium disseminari" (IV, 21).

Der Jünger, der Jesus bat, ihn beten zu lehren (Luk. 11, 1), hatte begriffen, daß Jesus einen neuen Gott verkündigte (IV, 26).

M. bezog die γενεὰ ἄπιστος (Luk. 9, 41) auf die Jünger (IV, 22) und erkannte in der Absicht des Petrus, drei Hütten zu bauen, dessen irrige Meinung, Jesus gehöre zum Gott des Moses und Elias.

„Sed ne audeas argumentari apostolos ut alterius dei praecones a Iudaeis vexatos" (IV, 39).

„Petrum ceterosque apostolos vultis Iudaismi magis adfines subintelligi" (V, 3). „Petrus legis homo" (IV, 11).

Markus, Dial. II, 12: Die Urapostel ἐκήρυξαν ἀγράφως (also sind das Matth.- und Joh.-Ev. nicht von ihnen); ebendort II, 15: οἱ Ἰουδαϊσταί haben Matth. 5, 17 geschrieben.

Die Marcioniten Markus und Megethius erklären beide, Christus selbst sei der Verf. des von ihnen gebrauchten Evangeliums; dieser korrigiert sich dann und nennt Paulus als Verfasser (Dial. I, 8; II, 13 f.).

„Ecclesiae apostolici census a primordio corruptae sunt" (Tert. I, 20; s. oben).

(4) Schon der Presbyter bei Irenäus (IV, 27, 1; 28, 1; 30, 1. 4; 31, 1) bekämpfte M., weil er den „Typus" im AT ablehnt.

,,Marcion allegorias non vult in prophetis habuisse formas" (Tert. V, 18); dasselbe leugnete er in bezug auf das Gesetz (s. Irenäus l. c. V, 7); vgl. ferner II, 21; III, 5. 14; IV, 20: die ATlichen Prophezeiungen haben sich entweder schon in der jüdischen Geschichte erfüllt oder werden sich in der Zeit des jüdischen Messias, des Antichrists, erfüllen. Auch das Evangelium ist nicht *νοητόν*, sondern *ψιλόν*; nur sofern es Parabeln enthält und Ausdrücke, die sich von selbst als figurae erklären, sind sie auszudeuten (Megethius im Dial. I, 7; das Brot Luk. 22, 19 ist ,,figura corporis", Tert. IV, 40).

Μαρκίων φάσκει μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν (Orig., Comm. XV, 3 in Matth., T. III p. 333), vgl. Comm. II, 13 in Rom., T. VI p. 136: ,,Marcion, cui per allegoriam nihil placet intelligi"; Sel. in Psalm., T. XII p. 73: ,,Haec illi ita sentiunt pro eo, quod allegoriam nolunt in scriptura divina recipere et ideo p u r a e h i s t o r i a e deservientes huiusmodi fabulas et figmenta componunt"; de princip. IV, 9 (dunkel ist die Bemerkung des Orig. bei Hieron im Comm. z. Gal. 4, 24 ff.).

Ephraem, Lied gegen die Ketzer 36, 6 f.: ,,Im AT verstehen die Marcioniten alle Anthropomorphismen wörtlich".

Man muß annehmen, daß sich M. in den Antithesen prinzipiell und generell an irgend einer Stelle seines Werkes, vielleicht in der Einleitung, über die allegorische und typologische Auslegung ausgesprochen und sie als grundfalsch verworfen hat.

(5) Die vier Hauptstellen für Marcions Lehre: I. *῾Ο Χριστὸς φανερῶς λέγει* (Luk. 16, 13, dazu Matth. 6, 24) *ὅτι· ,Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν,... λέγει τὸ εὐαγγέλιον* (Luk. 6, 43; dazu Matth. 7, 18)· *,Οὐ δύναται δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον καλὸν καρποὺς κακοὺς ἐνέγκαι' · οἱ δύο κύριοι ἐδείχθησαν· ὁρᾷς δύο φύσεις, δύο κυρίους... ἀδύνατον φ ύ σ ε ι ς μεταβληθῆναι... οὐ περὶ ἀνθρώπων τοῦτο λέγει* (Megethius, Dial., I, 28; Markus l c. II, 20).

Luk. 6, 43 als Beweisstelle M.s für die zwei Götter bei Tert. I, 2 (verbunden mit Jes. 45, 7: ,,Ego sum qui condo mala" und ,,mit anderen Argumenten"; s. auch Tert. II, 13 f. 24, verbunden mit Jerem. 18, 11: ,,Ecce ego emitto in vos mala"), Hipp., Refut. X, 19, Pseudotertullian, Filastrius 45, Origenes (De princip. I, 8, 2; II, 5, 4 [,,famosissima quaestio Marcionitarum"]; Comm. Ser. 117 in Matth., T. V p. 23; Comm. III, 6 in Rom., T. VI p. 195: ,,Non,

ut haeretici deum legis accusant, mala radix est lex et mala arbor, per quam peccati venit agnitio, quia non dixit ‚ex lege agnitio peccati', sed ‚per legem' "). Die „lex" aber ist = „deus legis"; s. Tert. V, 13: „Lex i. e. deus legis seduxit". Ausdrücklich bemerkt Tert. (I, 2), daß M. den Spruch nicht auf die Menschen bezogen, sondern im Zusammenhang mit der Beantwortung der Frage „Unde malum", aus ihm zwei Götter gefolgert habe: „in creatorem interpretatur malam arborem malos fructus condentem.... alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus ⟨condentem⟩, et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam... has n a t u r a s quibus disposuerit articulis per ipsas responsiones nostras ostendemus".

II. *Λέγει ὁ σωτήρ* (Luk. 5, 36, dazu Matth. 9, 17) *‚Βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς νέους καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται'· τὸ καινὸν οὐκ ἔστι πλήρωμα τοῦ παλαιοῦ· πάλιν γὰρ λέγει ὁ σωτήρ* (Luk 5, 36, dazu Matth. 9, 16)· *‚Οὐδεὶς ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἱματίῳ παλαιῷ'· οὐκ ἔστι πλήρωμα νόμου οὐδ' ὁ Χριστὸς οὐδ' ὁ ἀπόστολος* (Markus bei Adamant., Dial. II, 16).

Vgl. dazu Tertull. III, 15; Epiphan. h. 42, 2; Filastr. 45; Ephraem, Sermo 44. Der Marcionit bei Adamant., Dial. II, 16 f hat zu diesem Spruch II Kor. 5, 17 („Neue Kreatur") gestellt.

III. Von den Seligpreisungen sagt Tertullian (IV, 14): „Venio nunc ad o r d i n a r i a s sententias eius, per quas p r o p r i e t a t e m doctrinae suae inducit, ad e d i c t u m, ut ita dixerim, Christi" (zu Luk. 6, 20 ff.).

IV. Zu dem Spruch Luk. 18, 19 bemerkt Origenes (de princ. II, 5, 1): „Superest Marcionitis etiam illud, quod velut p r o p r i e sibi datum s c u t u m putant, quod dixit dominus in evangelio: ‚Nemo bonus nisi unus deus pater', dicentes hoc esse p r o p r i u m vocabulum patris Christi".

(6) *Ὁ νόμος > τὸ εὐαγγέλιον, Ὁ θεὸς τοῦ νόμου > ὁ θεὸς τοῦ εὐαγγελίου,* bzw. *ὁ πατὴρ Ἰ. Χρ.*: Diese Gegensätze sind für M. oft bezeugt. Er hat auch den von Matth. (5, 17) überlieferten Spruch in den Antithesen als Einschiebung der Judaisten bezeichnet, vgl. Tert. IV, 7: „(Christus descendit), non ut legem et prophetas dissolveret, sed ut potius adimpleret. hoc enim M. ut

additum erasit"; IV, 9 (nach Anführung des Spruchs): ,,Quid ergo tibi fuit de evangelio erasisse quod salvum est? . . . . . constat ergo dixisse Christum haec verba. quia et fecit, et te potius vocem domini de evangelio eradicasse quam nostros iniecisse"; IV, 12; V, 14: ,,Frustra de ista sententia neganda Ponticus laboravit: ,Non ego veni legem dissolvere, sed adimplere' ". M. hat sich also noch begnügt, den Spruch als Fälschung zu bezeichnen und sein Gegenteil als das Richtige (Tert. IV, 36: ,,Ab alio deo descendit Iesus ad detectionem creatoris, ad destructionem legis et prophetarum"); aber die späteren Marcioniten haben sich nicht gescheut, wie Adamantius (s. Markus, Dial. II, 15: *Τοῦτο οἱ Ἰουδαϊσταὶ ἔγραψαν· οὐχ οὕτως δὲ εἶπεν ὁ Χριστός, λέγει γάρ· Οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἀλλὰ καταλῦσαι)* und Isidor von Pelusium bezeugen, den Spruch in Umkehrung in das Ev. einzusetzen s. S. 252*).

Iren. I, 27, 2: ,,. . . Iesum dissolventem prophetas et legem et omnia opera eius dei qui mundum fecit". Durch die Bergpredigt hat nach M. Jesus die Auflösung vollzogen; ihre Sprüche ,,continent contrietatem et dissolutionem praeteritorum", s. IV, 13, 1.

Tert. I, 19: ,,Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis". V, 19: ,,M. segregat alii deo legem et alii deo Christum" (V, 19); ,,evangelium" und ,,Christus" sind vertauschbar.

(7) *Ὁ δίκαιος θεός* > *ὁ ἀγαθός* (*ὁ κρείσσων, κράτιστος*, ,,optimus" ,,ultro bonus") *θεός*: dieser Gegensatz ist an sehr zahlreichen Stellen für M. von den meisten Zeugen bezeugt; Irenäus I, 27, 1 hat ihn auch auf Cerdo übertragen. Orig., De princ. II, 7, 1: ,,. . . . nam ut concedamus Marcioni . . . . posse differentias deitatis inducere et aliam b o n i n a t u r a m, aliam vero i u s t i describere". Weil die in der Praefatio des Werks De princ. enthaltene regula fidei durchweg antimarcionitisch lautet, so findet sich hier der Satz c. 4: ,,Hic deus i u s t u s e t b o n u s, pater domini nostri I. Chr., legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et V. et N. Testamenti". D e r s e l b e, Philoc. c. 10, 27 f.: *δίκαιον μὲν αὐτὸν* (den Weltschöpfer) *εἶναι θέλουσι καὶ οὐκ ἀγαθόν.* Iren. III, 24, 3: ,,Quemadmodum autem et s a p i e n t e m dicunt patrem omnium (den obersten guten Gott), si non et iudiciale ei assignent . . . . quibus religiosior Plato ostenditur, qui eundem deum et i u s t u m e t b o n u m confessus est". Auch Tert. beweist durch

seine wiederholten Nachweise (daß bonum und iustum zusammengehören) die grundlegende Scheidung beider Elemente bei M.

Clem., Strom. II, 8, 39: *Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὸν νόμον κακὸν μὲν οὐ φήσουσι, δίκαιον δέ, διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου.* Tert. I, 24: „Deus tantummodo et perfecte bonus", vgl. I, 25: „Sola bonitas negatis ceteris adpendicibus sensibus et adfectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt in creatorem". I, 26: „solitaria bonitas". I, 25: „Deus bonus beatum et incorruptibile est neque sibi neque alii molestias praestat: hanc sententiam ruminans M. removit ab illo severitates et iudiciarias vires". II, 17: „Catholica et summa bonitas, semota a iudiciariis sensibus et in suo statu pura." De praescr. 34: „Nemo alterum deum ausus est suspicari, donec M. praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret;" de carne 5: „‚Deus optimus et simplex et bonus tantum *(ἄριστος καὶ ἁπλοῦς καὶ ἀγαθὸς μόνον)*. Esnik S. 181: „Der Gute, wie sie ihn nennen, da er, wie sie sagen, von Natur gut ist". Tert. I, 11. 19. 23: „‚Haec est principalis et perfecta bonitas, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera effunditur, secundum quam inimicos quoque nostros et per hoc nomine iam extraneos diligere iubeamur' ". I, 14: „‚Deus melior adamavit hominem, opus creatoris' ".

Die Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes fällt zusammen mit der Unterscheidung des Judengottes und des Vaters Jesu Christi (so alle Zeugen); der Judengott ist als Weltschöpfer ein universaler Gott, aber zugleich doch ein partikularer, weil er sich das Judenvolk erwählt hat und alle Menschen nur durch das Judentum hindurch sein Wohlgefallen erlangen und zu der von ihm verheißenen Ruhe und Seligkeit gelangen können (so alle Zeugen); s. vor allem Tert. IV, 6: Iustum, lex, Iudaismus > bonum, evangelium, Christianismus; IV, 33: „Creator proprius deus Iudaicae gentis". Tert. (II, 29) wundert sich darüber, daß M. den Gegensatz der beiden Götter niemals auf den Gegensatz von Licht und Finsternis gebracht hat: „Alium deum lucis ostendisse debueras, alium vero tenebrarum, quo facilius alium bonitatis alium severitatis persuasisses" (Fast wörtlich dasselbe IV, 1). Daher kann die Bemerkung des Origenes (wenn er es ist) bei Hieron. im Komm. zu Gal. c. 1, 4: „Solent haeretici hinc capere occasionem, ut alium lucis et futuri saeculi, alium

tenebrarum et praesentis asserant conditorem", nicht auf Marcion gehen, und Hieron. irrt, wenn er Comm. in Iesaiam l. XII, 45, T. IV p. 534 behauptet, nach M. habe der gute Gott, der Schöpfer des Unsichtbaren, das Licht geschaffen, der gerechte Weltschöpfer aber die Finsternis. Möglich ist nur, daß M. jenem mit der Schöpfung des Unsichtbaren die Erschaffung eines besonderen „Lichts" zugeschrieben hat.

(8) „Alter deus iudex, ferus bellipotens [„irascitur et aemalatur et extollitur et exacerbatur" Tert. II, 16; „acerbissimus creator" III, 4], alter mitis, placidus et tantummodo bonus atque optimus" (Tert. I, 6; V, 11 die Bezeichnung Gottes als „des Vaters der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes" ist die spezifische des neuen Gottes und ihr Erkenntnisgrund ist die Erlösung der Menschheit; so oder ähnlich an vielen Stellen und bei zahlreichen Zeugen; s. z. B. V, 4: „Deus Marcionis nec irasci novit nec ulcisci" .... „deus optimus et profusae misericordiae"; III, 8: „optimus et diversissimus a mendaciis et fallaciis creatoris"). Iren. III, 24, 2 f.: „Ut increpativum auferrent a patre et iudiciale (*τὸ ἐπιτιμητικὸν καὶ τὸ κριτικόν*), indignum id deo putantes, et sine iracundia et bonum arbitrantes se adinvenisse deum, alterum quidem iudicare et alterum quidem salvare dixerunt, nescientes utrorumque [auferentes] sensum et iustitiam". Iren. IV, 40, 2: „Alius quidem est, qui regnum donat pater, et alius qui ignem praeparavit deus". Orig., Hom. I, 16 in Jerem. p. 14 f. Klostermann, zu Deut. 32, 39 (*Ἐγὼ ἀποκτενῶ*): *Συνεχῶς προέφερον ἡμῖν λέγοντες· Ὁρᾷς τὸν θεὸν τοῦ νόμου πῶς ἐστιν ἄγριος καὶ ἀπάνθρωπος*, vgl. dazu Hom. XII, 4 in Jerem. p. 91. Orig., Comm. XV, 11 in Matth., T. VI p. 349; Hom. XVI in Luk., T. V p. 142 f.: „Cruentus et saevus et crudelis est conditor". Tert. II, 13: „ ‚Deus', ut dicitis, ‚saevit' ".

Megethius bei Adamant., Dial. I, 3: *Ὁ ἀγαθὸς ἐλεήσας ἔπεμψε τὸν υἱὸν ὡς ⟨ἀγαθὸς⟩ ἀγαθὸν καὶ ἐρρύσατο ἡμᾶς. ... Συνεπάθησεν ὁ ἀγαθὸς ἀλλοτρίοις ὡς ἁμαρτωλοῖς· οὔτε ὡς ἀγαθῶν οὔτε ὡς κακῶν ἐπεθύμησεν αὐτῶν, ἀλλὰ σπλαγχνισθεὶς ἠλέησεν.*

Im Gegensatz zum Weltschöpfer „non minatur mitissimus deus, quia nec iudicat nec irascitur" (Tert. IV, 19). „Marcionis deus melior de tranquillitate" (De praescr. 7). „Tranquillitas et mansuetudo" (IV, 29). „Lenissimi dei regnum" (IV, 30). „Negat M. moveri deum suum" (IV, 31). „Deus iudex timeri vult, apud

quem sunt materiae timoris, ira saevitia iudicia vindicta damnatio; deus bonus timendus non est" (Tert. IV, 8 und sonst).

,,(Deus melior) iudicat plane malum n o l e n d o et damnat p r o h i b e n d o, dimittit autem non vindicando et absolvit non puniendo .... atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant; ,malus enim', inquiunt, ,timebitur, bonus autem diligetur' " (Tert. I, 27). L. c.: ,,Interrogati (Marcionitae): quid fiet peccatori cuique die illo? respondent: ,Abici illum quasi ab oculis'." .... ,,Exitus autem (I, 28) illi abiecto quis? ,Ab igni', inquiunt, ,creatoris deprehendetur'."

Auf die Frage, warum er denn nicht sündige und verleugne, wenn sein Gott nicht strafe, antwortet M.: ,, ,Absit', inquit, ,absit' " (Tert. I, 27). Der Marcionit Megethius bringt (Dial. II, 5) zu II Thess. 1, 6. 7 eine Theorie, die aber nicht echt Marcionitisch ist. Der Marcionit Markus (Dial. II, 1 f.): *῾Ο ἀγαθὸς οὐ κατακρίνει τοὺς ἀπειθήσαντας αὐτῷ.*

V, 19: ,,M. principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat, deum inferens hebetem, ne timeri eum dicat.

Der Weltschöpfer ist aemulus, zelotes und impatiens; daher ist die Geduld, zu der Christus ermahnt (Luk. 21, 19), eine neue Tugend (Tert. IV, 38). Der gute Gott hat sie auch dem Weltschöpfer gegenüber bewährt; daher sagt Celsus (bei Orig. VI, 52): *Τί περιορᾷ πονηρὸν δημιουργὸν ἀντιπράττοντα ἑαυτῷ;* Christus übte auch dem Gesetz des Weltschöpfers gegenüber Güte, Langmut und Geduld; er erlaubte dem Aussätzigen, sich dem Priester zu zeigen (IV, 9); er korrigierte die nicht, die seiner Wundertaten wegen den Weltschöpfer preisen (IV, 18); er ist der Lehrer einer ,,n o v a p a t i e n t i a" (IV, 16 zu Luk. 6, 27 ff.).

(9) *῾Ο δημιουργός, ὁ θεὸς τῆς γενέσεως, ὁ ἄρχων τ. αἰῶνος τούτου, γνωστός, κατονόμαστος* > *ὁ θεὸς ἀποκεκρυμμένος, ἄγνωστος, ἀόρατος, ἀκατονόμαστος, καινός, ὁ ξένος, ὁ ἀλλότριος, ὁ ἄλλος, ὁ ἕτερος.* Celsus in bezug auf M. (bei Orig. V, 53): *῾Ο ἀλλότριος καὶ ξένος θεός.* Markus (bei Adamant. II, 12 f.): *ὁ ξένος καὶ ἄγνωστος.* Epiph., Haer. 42, 4: *ὁ ἀόρατος καὶ ἀκατονόμαστος πατήρ.* Bei den syrischen Marcioniten war die bevorzugteste Bezeichnung ihres Gottes einfach ,,der Fremde".

Noch Esnik (S c h m i d, Esnik S. 144), ,,Wider die Religion der Perser", bringt die präzise Formel für M.s Gott: ,,M. schwätzt,

daß es den Geschöpfen des Gerechten eine Schuldigkeit ist, den guten Fremden Verehrung zu erweisen, wegen der Güte".

Megethius (bei Adamant., Dial. I, 23): *῾Ο δημιουργὸς ἐγνώσθη τῷ ᾽Αδὰμ καὶ τοῖς κατὰ καιρόν, ὡς ἐν ταῖς γραφαῖς δηλοῦται· ὁ δὲ τοῦ Χριστοῦ πατὴρ ἄγνωστός ἐστιν, ὡς αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἀπεφήνατο περὶ αὐτοῦ εἰπών* (Luk. 10, 22)· *‚Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱόν τις γινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ'. . . . πῶς οὖν ἐν τῷ ᾽Ιεζεκιὴλ λέγει* (20,5)· *‚᾽Επεγνώσθην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν τῷ ἐρήμῳ'*. S. dazu auch l. c. I, 26, wo es heißt, daß nach Luk. 7, 19 ff. aus der Frage des Täufers hervorgehe, daß er Christus nicht gekannt hat; der Täufer war ein Prophet des Weltschöpfers; da es nun unmöglich ist, daß er diesen seinen Gott nicht gekannt hat, so gehört Christus zu einem anderen, dem Täufer unbekannten Gott; vgl. Tert. IV, 18: „Scandalizatur Johannes auditis virtutibus Christi ut alterius (dei)." Orig., Comm. I § 82 in Joh.: *῾Ετέρου τυγχάνει θεοῦ ὁ ᾽Ιωάννης ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος καὶ ἀγνοῶν τὴν καινὴν θεότητα.* Neben Luk. 7, 19 ff. war auch nach Tert. (IV, 24 f.) Luk. 10, 22 der locus classicus für M.

Tert. I, 9: „Scio quidem, quo sensu n o v u m deum iactitant, a g n i t i o n e utique". I, 8: „Novus deus . . . . in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere deo ignotus, inauditus, quem . . . quidam I. Christus, et ille in veteribus nominibus novus, revelavit nec alius antehac." So oder ähnlich an vielen Stellen und bei mehreren Zeugen; vgl. z.B. noch V, 16: „deus Marcionis n a t u r a l i t e r ignotus nec usquam nisi in evangelio revelatus, non omnibus scibilis". Iren. IV, 34, 3: der unbekannte Gott ist „inenarrabilis"; Iren. IV, 6, 4: „Incognitum deum audentes annuntiare"; Iren. III, 11, 2: „Christus non in sua venit (nach M.), sed in aliena" (so öfters bei Tert. und mehreren Zeugen); Iren. V, 2, 1: „Vani qui in aliena dicunt deum venisse, velut aliena concupiscentem, uti eum hominem qui ab altero factus esset exhiberet ei deo, qui neque fecisset neque condidisset, sed et qui desolatus esset ab initio a propria hominum fabricatione" (*ἀπεστηρήθη ἀπ᾽ ἀρχῆς τῆς ἰδίας τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας*).

Bekannt ist der eine Gott vor allem, weil er eine sichtbare Schöpfung hat, unbekannt der andere, weil er eine solche nicht hat. Jener ist der Schöpfer des Himmels (samt den virtutes et potestates caeli, Tert. III, 23), der Erde und der Menschen; er

ist der in seiner Schöpfung erkennbare *κοσμοκράτωρ* (Iren. I, 27, 2 u. a. Zeugen). Aber diese Schöpfung ist dem anderen Gott ganz fremd und er ihr; auch den menschlichen Geist und die Seele hat er nicht geschaffen (Tert. öfters, vgl. Clemens, Strom. III, 3, 13: M. teilt die Lehre Platos von der Göttlichkeit der Seele nicht, ebensowenig die von der Seelenwanderung, was Epiphanius irrtümlich behauptet, haer. 42, 4 fin.). In bezug auf diese Welt ist der andere Gott ,,otiosus nec operationis nec praedicationis ullius, ita nec temporis alicuius", bis plötzlich sein Christus erschien (Tert. V, 4). Chrysost., Hom. 42(41), 2 in Joh.: M. behauptet: *Ἡ κτίσις ἀλλοτρία τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Daher sind auch die Menschen dem guten Gott gegenüber ,,extranei" (Tert. I, 3).

Wohl aber hat er das Unsichtbare geschaffen (Tert. I, 16: ,,Marcionitae duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus deis dividunt et ita suo deo invisibilia defendunt"; ebenso Orig. bei Hieron. im Comm. z. Eph. 3, 8 f.) und hat seinen Himmel, ,,den dritten", der durch eine Kluft von dem Sichtbaren geschieden ist (Tert. I, 15: ,,Cum dixeris esse et deo bono conditionem suam et suum mundum et suum caelum"; der ,,dritte Himmel" öfters; Orig., Hom. XVI, 9 in Jerem. p. 140 f. Klosterm.: *Ἀναπλάσαι θεὸν ἕτερον καὶ κοσμοποιίαν ἄλλην παρὰ τὴν ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀναγεγραμμένην,* Markus bei Adamant., Dial. II, 19: ,,Nicht mit Händen gemachte und ungewordene Himmel"). Durch diese Schöpfung aber hat sich der Fremde nicht offenbart (Tert. I, 15: ,,Substantia [i. e. creatio boni dei i. e. mundus superior] non potest manifestari in hoc mundo), sondern es gilt vielmehr (Tert. I, 19 ,,inquiunt Marcionitae"): ,,Immo deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu' ", und (Tert. I, 17): ,,Marcionitae dicunt: ,Sufficit unum hoc opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua omnibus locustis anteponenda' ", vgl. Tert., De resurr. 2: ,,Humana salus urgentior causa ante omnia requirenda." Weil das unerwartet und fremd ist (usque ad Christum ,,ipsam magnitudinem sui deus absconderat", Tert. IV, 24), so nannten die Marcioniten ihre Erkenntnis selbst eine ,,fremde" Freudenbotschaft (Clemens, Strom. III, 3, 12: *Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὴν ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται.)*

Obschon Adam den Weltschöpfer gekannt hat, so haben die Menschen ihn doch vergessen, so daß erst mit Abraham, den er sich erwählt hat, und sodann durch Moses seine Kenntnis wieder begonnen hat; Tert. schreibt (I, 10): ,,Noli priorem Abraham constituere quam mundum; etsi unius familiae deus fuisset creator, tamen posterior tuo non erat, etiam Ponticis ante eum notus'', und: ,,Si Moses primus videtur in tempore litterarum suarum deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis non supputabuntur.'' M. hatte (I, 11) ausgeführt, um das späte Erscheinen seines Gottes zu rechtfertigen, daß ja auch der Weltschöpfer erst bekannt geworden sei durch die, die er sich erwählt hat (,,sui''); ,,extranei'' konnten ihn nicht erkennen; M. sagte: ,,Quis non tam suis notus est quam extraneis? nemo.''

Der Weltschöpfer wurde von M. an mehreren Stellen der Paulusbriefe einfach ,,der Welt'' gleichgesetzt; s. Tert. V, 4 (zu Gal. 6, 14): ,,Mundus i. e. dominus mundi''; V, 5 (zu I Kor. 1, 20f.): ,,Subtilissimi haeretici hic vel maxime mundum per dominum mundi interpretantur'', V, 7 (zu I Kor. 4, 9): ,,Mundum deum mundi interpretatur'', V, 11 (zu II Kor. 3, 14): τὰ νοήματα τ. κόσμου = τ. ν. τοῦ θεοῦ τ. κόσμου; V, 17 (zu Eph. 2, 2). Auch ,,lex'' = ,,deus legis'' (V, 13).

Nicht unwahrscheinlich ist, daß es M. gewesen ist, der an seine Gegner die Frage gerichtet hat, was denn Christus Neues gebracht habe, wenn alles schon im Gesetz und in den Propheten über ihn und von ihm enthalten war; Iren. IV, 33, 14 f.: ,,Si autem subit vos huiusmodi sensus, ut dicatis: ,Quid igitur novi dominus attulit veniens?''' etc. — —

Den Gegensatz des bekannten und unbekannten Gottes hat (Iren. I, 27, 1) schon Cerdo aufgestellt (auch andere Gnostiker), nicht aber den Gegensatz: Der Bekannte und der Fremde.

(10) Der gute Gott hat niemals etwas Widerspruchsvolles angeordnet oder getan, er ist weise (Zusatz von σοφία in I Kor. 1, 18; Iren. III, 24, 2 f; Chrysost., Hom. 42(41), 2 in Joh.; der Marcionitische Vers Röm. 16, 27: μόνος σοφὸς θεός; Marcioniten, Prol. in Kor.) und ,,einfältig'' (Tert., de carne 5); aber der Weltschöpfer, der ,,mobilis et instabilis'' und ,,levis et improvidus'' ist, bereut seine eigenen Anordnungen und Taten und hat ,,contrarietates praeceptorum'' gegeben. Es reut ihn, daß er die

Menschen gemacht hat, weil sie böse geworden sind, und will sie nun richten und vertilgen (Megethius, Dial. II, 6 und Ephraem, Lied 20, 4). Er verbietet am Sabbat zu arbeiten und gebietet, bei der Eroberung von Jericho die Bundeslade acht Tage umherzutragen. Er verbietet ein Abbild zu machen und gebietet eine eherne Schlange aufzurichten und Bilder der Cherubim und Seraphim herzustellen. Er gebietet Opfer zu bringen und spricht sein Wohlgefallen an den Opfern Abels und Noahs aus, aber er verbietet durch die Propheten die Opfer. Er verwirft die, die er einst approbiert hat (z. B. Saul) und approbiert, die er später fallen lassen muß (z. B. Salomo): „Judicia sua aut damnat praeterita aut ignorat futura". Er empfindet nach der Menschenschöpfung Reue über sein eigenes Tun (auch in der Geschichte Sauls und in der Geschichte von Jonas und den Niniviten; war die Bestrafung der Niniviten schlecht, so durfte sie nicht verhängt, war sie gerecht, so durfte sie nicht bereut werden; Tert. II, 21 bis 24). Tert. II, 28: „‚Mutavit sententiam creator . . . paenituit in aliquo creatorem . . . nesciit quales adlegeret' ". Tert. IV, 1: „Marcion solet creatorem mobilitatis et inconstantiae nomine reprehendere, prohibentem quae iubet et iubentem quae prohibet". Tert. IV, 27: „‚Creator inaequalis et ipse, inconstans, levis, aliud docens aliud faciens' ". II, 7: „‚Creator dominus futilis, instabilis, infidelis, rescindens quae instituit' ". V, 4: „‚Quae ipse constituerat, creator erasit' ". Iren. II, 3, 1: „Instabilis . . . est Marcionis deus".

(11) Christus kannte die Gedanken der Menschen und zeigte überall die wahrhaft göttlichen Eigenschaften; aber der Weltschöpfer zeigt „pusillitates et infirmitates et incongruentias" . . . „‚Inclamat deus: Adam ubi es? (Vgl. Megethius bei Adamant. I, 17: *῾Ο δημιουργὸς οὐδὲ ᾔδει ποῦ ἐστιν ὁ ᾿Αδάμ, λέγων· Ποῦ εἶ; ὁ δὲ Χριστὸς καὶ τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ᾔδει)* scil. ignorans ubi esset et causato nuditatis pudore an de arbore gustasset interrogat, scil. incertus' ". „‚De Cain sciscitatur, ubinam frater eius.' " „‚Ad Sodomam et Gomorram descendens: Videbo, ait, si secundum clamorem pervenientem ad me consummantur, si vero non, ut agnoscam — et hic videlicet ex ignorantia incertus et scire cupidus'." „Descensum quoque dei inrides, quasi aliter non potuerit perficere iudicium, nisi descendisset" . . . „‚Iurat deus

per semetipsum'." ,,‚Alium deum super se esse non scivit' " (Tert. I, 11: ,,‚Ignorat esse alium super se deum' "; II, 26. 28). ,,‚Pusillus etiam deus in ipsa ferocia sua, cum ob vituli consecrationem efferatus in populum de famulo suo postulat Moyse: Sine me, et indignatus ira disperdam illos et faciam te in nationem magnam.' unde meliorem soletis adfirmare Moysen deo suo, deprecatorem, immo et prohibitorem irae; non facies enim, inquit, istud, aut et me una cum eis impende." ,,Marcionitae deum in figura et in reliquo ordine humanae conditionis deversatum credunt" (Tert. II, 25—28). ,,‚Adam aliquando quaesierat creator ignorans: Adam ubi es?' " (Tert. IV, 20). ,,‚Creator Christum ignorabat, cum praedicabat' " (Tert. V, 5). ,,‚Ignoravit creator esse aliquem super se' " (II, 28). Orig., Hom. IV, 6 in Gen. 18, 21 (T. VIII p. 168): ,,‚Ecce nesciebat deus legis, quid ageretur in Sodomis, nisi descendisset, ut videret, et misisset, qui discerent' ". Orig., Hom. VIII, 8 in Gen. 22, 12 (l. c. p. 202): ,,‚Deus nunc se cognovisse dicit, quia Abraham timeat deum, quasi qui antea ignoraverit' ". Tert. II, 27: ,,Lenitatem creatoris ut pusillitatem depretiatis".

Die pusillitates des Weltschöpfers zeigen sich in dem Kläglichen der Schöpfung: ,,Narem contrahentes impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris; nimirum, inquiunt, grande opus et dignum deo mundus!" (Tert. I, 13). ,,Animalia minutiora inridet Marcion" (Tert. I, 14; vgl. ebendort ,,haec paupertina elementa" und ,,haec cellula creatoris"). Aus dieser Stelle folgt, daß M. über die Insekten gespottet haben muß (bez. daß ihr Anblick ihn mit Abscheu erfüllt hat); daher Tert. (I, 11): ,,Unam saltem cicerculam deus Marcionis protulisse debuerat"; s. auch I, 17 (,,locustae"); IV, 24 (,,Marcionis deus nec unius lacertae deus"); IV, 26 (,,Deus Marcionis non habet scorpium"). Vgl. auch Hieron., Comm. in Isaiam l. VII, 18 T. IV p. 285 (wohl nach Orig.): ,,Sceleratior Epicuro M. et omnes haeretici, qui Vetus lacerant Testamentum . . . accusant creatorem et asserunt eum in plerisque operibus erasse et non ita fecisse, ut facere debuerat. ad quam enim utilitatem hominum serpentes, scorpios, crocodilos et pulices cimicesque et culices pertinere". Zu den anstößigen pusillitates, zumal da sie mit Blutvergießen verbunden, gehört auch die Beschneidung (öfters).

(12) Wie für das Gesetz gilt, daß es weder ἀγαθός noch κακός ist, sondern δίκαιος (s. o. S. 263*) und πονηρός (schlimm beschwerlich), so gilt auch für den Weltschöpfer, daß er nicht ἀγαθός, aber auch nicht κακός, sondern δίκαιος καὶ πονηρός ist (s. noch Theodoret, h. f. I, 24; δίκαιος καὶ πονηρός, vgl. auch Orig., Philoc. c. 10, 27). Seine πονηρία geht aber so weit, daß er, wie er selbst gesagt hat, auch die „mala" schafft; Jesaj. 45,7 bezeugt das: „Ego sum, qui condo mala" (Tert. I, 2), und zwar die allerschlimmsten (Wahrscheinlich hat M. Jesaij. 45, 7 besonders stark betont). Beispiele dafür, daß der Weltschöpfer im Gegensatz zum guten Gott „conditor malorum" sei, sind nach vielen Zeugen (auch Pseudotertullians Carmen) die Sintflut, die Vernichtung Sodoms usw. durch Feuer, die ägyptischen Plagen, die Verhärtung und Bestrafung Pharaos, die Bestrafung der Väter an den Kindern, die Begünstigung sündhafter Menschen usw. Dagegen verbietet Christus solche Taten (der Presbyter bei Iren. IV, 28, 1: „Tentant ex his quae acciderunt his, qui olim deo non obtemperabant, alterum patrem introducere, e contrario opponentes, quanta dominus ad salvandos eos qui reciperunt eum veniens fecisset miserans eorum". Tert. II, 13 f.). Tert. II, 27 saevitia, II, 28 malignitates creatoris. II,28: „Delictum et mortem et ipsum auctorem delicti diabolum et omne malum creator passus est esse". II, 28: „Mandavit fraudem creator .... mentitus est alicubi ... multos saevitia creatoris absumpsit .... creator aliquem iussit occidi". Vor allem schon aus der Paradies-Geschichte geht die malignitas creatoris hervor („Baum der Erkenntnis"; er barg den Tod in sich): „A ligno vitae longe transtulit hominem invidens ei lignum vitae" (Iren. III, 23, 6, vgl. Theoph. ad Autol. II, 26 und andere Zeugen): „Sciens praeceps ituros homines creator illos in praerupium imposuit" (Tert. IV, 38; vgl. 41). Ausführlich II, 5 schreibt Tert.: „Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis: ‚Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scil. censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset quod sub his tribus condicionibus divinae maiestatis evenire non posset. quod si evenit,

absolutum est e contrario deum neque bonum credendum neque praescium neque potentem; siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis deus id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis deus' "; II, 6 ,,.... ne tu hinc iam opponas non ita hominem institui debuisse, si libertas et potestas arbitrii exitiosa futura esset". S. auch Tert. IV, 41 (zu Luk. 22, 22), wo Tert. ausführt, daß die Argumentation M.s in bezug auf den Weltschöpfer und Adams Fall (,, creatorem aut ignorasse aut noluisse aut potentem non esse") auch Christus und den Fall des Judas Ischarioth trifft. Die ,,Gerechtigkeit" des Weltschöpfers geht nach M. in habsüchtigen Eifer und in ,,iniquitas" über; s. Orig., Hom. IX, 3 in Gen. 22, 17 (T. VIII p. 214): ,,Iniquitate usus est dominus, ut eriperet gentes de potestate adversariorum et ad fidem suam ditionemque revocaret". Iren. I, 27, 2: ,,Is qui a lege et prophetis annuntiatus est deus malorum factor et bellorum concupiscens et inconstans quoque sententia et contrarius sibi ipse".

Orig., Sel. in Exod. 4, 21 f. (T. VIII p. 315): Pharaos Verstockung *δικαίου ἐστὶν θεοῦ*, vgl. ib. zu c.10, 27 (l. c. p. 299 ff.). Orig., Sel. in Exod. 20, 5 f. (l. c. p. 325): *Ὁ τοῦ νόμου θεὸς οὐκ ἔστι δίκαιος, οὐκ ἔστιν ἀγαθός, ἀποδιδοὺς τὰ ἁμαρτήματα τῶν πατέρων ἐπὶ τοὺς υἱούς.* Das ,,*οὐκ ἔστι δίκαιος*" ist von Orig. hinzugesetzt; s. Hom. VIII, 6 in Exod. 20, 5 f (T. IX p. 103): ,,In hoc sermone solent nos haeretici suggillare, quod non sit boni dei sermo, qui pro peccatis alterius alium plecti dicat. sed secundum ipsorum rationem, qui deum legis haec mandantem licet non bonum, iustum tamen dicunt, ne ipsi quidem possunt ostendere, quomodo secundum sensum suum iustitiae convenire videatur, si alius alio peccante puniatur". Orig., Hom. VIII, 1 in Num. 14, 34 (T. X p. 71): ,,Non convenit bonitati dei, ut pro unius diei peccato annum suppliciorum rependat .... quamvis iustus, non tamen clemens videtur esse aut benignus".

Die Begünstigung schlimmer Menschen seitens des Weltschöpfers: er deckt den ehebrecherischen David, den unzüchtigen Salomo, Lot und seine Töchter (der Presbyter bei Irenäus IV, 27. 31), den Totschläger Moses (Orig., Hom. VII, 1 in Num., T. X p. 54), den grausamen Josua (Orig., Hom. X, 2 in Jes. Nave 9, 9 f. 24, T. XI p. 103: ,,Nihil humanitatis habuit Jesus filius Nave, ut hominibus Gabaonitis, qui ad se supplices venerant, salutem concedens notam eis infamiae et iugum servitutis in-

fligeret"; l. c. Hom. XII, 1 ff.: „Josua hat mit Gewalt und Grausamkeit das h. Land erobert; Christus aber verbietet alle Gewalt und predigt Barmherzigkeit und Friede; der richtende Gott des Gesetzes predige Grausamkeit).

Aber schließlich ist der Hauptbeweis für die lästige schlimme Natur des Weltschöpfers die Welt als solche, weil sie nicht nur kleinlich und gering (s. u.), sondern auch, vor allem als *γένεσις*, schlecht ist; s. Tert. öfters und Clem., Strom. III, 3, 12: *Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν ... φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ.* Strom. IV, 7, 45: *Μαρκίων ἀχαρίστως ἐκδέχεται τὴν δημιουργίαν κακήν* (vgl. IV, 8, 66).

Vor allem schlecht und schmutzig sind Ehe und Zeugung; s. I, 29: Coniugium accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris .... deus Marcionis matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat" (Tert. I, 29). „Deus vester aspernatus est carnem ut terrenam et, ut dicitis: ‚stercoribus infersam'." Die realistischen Ausführungen Tert.s über das Schmutzige der Zeugung, Schwangerschaft, Geburt und Säuglingszustände (III, 11; IV. 21: ‚ Marcionitae omnem nativitatis et educationis foeditatem et ipsius etiam carnis indignitatem, quanta amaritudine possunt, perorant"; de carne 4 usw.) gehen also auf M. zurück („age iam, perora in illa sanctissima et reverenda opera naturae"; „invehere iam et in ipsum mulieris enitentis pudorem" usw.). De resurr. 4: „..... convicium carnis (hört man überall von den Häretikern) in originem, in materiam, in casum, in omnem exitum eius, immundae a primordio ex faecibus terrae, immundioris deinceps ex seminis sui limo, frivolae, infirmae, criminosae, onerosae, molestae et post totum ignobilitatis elogium caducae in originem, terram, et cadaveris nomen, et de isto quoque nomine perituro in nullum inde iam nomen, in omnis iam vocabuli mortem". Das Unreine, Häßliche und Verabscheuungswürdige des Leibes auch bei Ephraem., Lied 47, 1.

Da der Mensch trotz seiner sinnlichen Materialität doch ganz und gar die Schöpfung des Demiurgen ist, so trägt dieser die volle Verantwortung für ihn; ja da die Seele der Hauch Gottes und auch das sündigende Subjekt ist, so ist Gott direkt der Sünder. „‚Quoquo', inquis, ‚modo substantia creatoris delicti capax invenitur, cum adflatus dei, i. e. anima, in homine

deliquit, nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis' " (Tert. II, 9) .... ,,sed etsi ab homine in diabolum transscripseris mali elogium, ut in instinctorem delicti, uti sic quoque in creatorem dirigas culpam ut in auctorem diaboli" (II, 10, im Sinne M.s gesagt).

Hieron. (wohl nach Orig.) bezeugt auch M.s Kritik an der Geschichte vom Sündenfall (Dial. adv. Pelag. l. III, T. II p. 787 f.): ,,Quaerit hoc M. et omnes haereticorum canes, qui Vetus laniant Testamentum et huiuscemodi syllogismum texere consueverunt: ,,Aut scivit deus hominem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatum illius aut nescivit. si scivit, non est in culpa is qui praescientiam dei vitare non potuit, sed ille qui talem condidit, ut dei non posset scientiam devitare. si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem".

Tert. I, 17: ,,Malitia creatoris, adversus quam deus ut bonus subvenit". Die malitia creatoris, um deren willen M. den Weltschöpfer ,,mala arbor" und ,,mala radix" genannt hat (s. o. S. 261*), ist trotz allem eine sekundäre Eigenschaft an ihm.

(13) *Ὁ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός > ἄλλος μείζων ὤν, ὅς τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον πεποίηκεν* (Justin., Apol. I, 26).

,,Deus superior (sublimior) ... deus inferior" — dieser Gegensatz öfters, z B. Tert. V, 18: I, 11; II, 2.

Die Inferiorität des Weltschöpfers ergibt sich auch aus seiner Stellung im Raum (beide Götter sind ,,infinita distantia separati ab invicem" Iren. IV, 33, 2; ,,M. nimmt zwei Götter an; den einen befestigte er an der Erde, den anderen versetzte er in den Himmel" Ephraem); er ist *ὁ κάτω πάντα κρατῶν θεός* und der allmächtige, gute Gott ist ,,super ipsum" (Iren. I, 27, 2; II, 3, 1 und Tert. öfters). Wenn daher der Christus des guten Gottes aus seinem ,,dritten Himmel" (so nach II Kor. 12, 2 öfters) auf die Erde herabsteigt, muß er den Himmel des Weltschöpfers passieren (s. z. B. IV, 7: ,,descendit in civitatem Galilaeae de caelo creatoris, in quod de suo ante descenderat"). Iren. II, 5, 1: ,,Adversus eos qui dicunt, sub bono deo hunc mundum factum."

Der wahre Gott ist ,,super omnia"; ,,,si autem coelum thronus dei (scil. creatoris) et terra suppedaneum eius, dictum est autem praeterire caelum et terram, his praetereuntibus oportet etiam hunc deum, qui supersedeat, praeterire, et ideo non hic

est deus qui est super omnia' " (Iren. IV, 3, 1). Hierzu ist auch IV, 4, 1 zu vergleichen: ,,Adhuc et de Hierusalem et de domino audent dicere, quoniam si esset, ,Magni regis civitas' " non deliqueretur".

(14) Der Weltschöpfer ist, obgleich ,,Gott" (Tert. I, 6: ,,M. non negat creatorem deum"; II, 2. 16; V, 7), doch nicht voller Gott; s. Tert. l. c.: ,,Non potest admitti, ut summo magno aliquam adscribat deminutionem" und der Presbyter bei Iren. IV, 27, 3: ,,Mundi fabricator est in deminutione" (also ein Ausdruck M.s, wohl = ἐν μειώσει). Tert. I, 6: ,,Marcion non duos pares (deos) constituit". Celsus bei Orig. c. Cels. V, 54: ὁ δημιουργὸς ὁ ἐλάττων > ὁ κρείττων. Tert. I, 8: ,,Nomine magnitudinis et nomine benignitatis praelatior deus ignotus nostro creatore". Megethius (Dial. I, 4): Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀρχὴ ἰσχυροτέρα. Orig. bei Hieron., Comm. in Eph. 5, 9: Ὁ δίκαιος ... ὑπὲρ αὐτὸν ὁ ἀγαθός. Irenäus unterscheidet nach M.s Worten (III, 7, 1) die beiden Götter als ,,deus saeculi huius" und ,,deus, qui est super omnem principatum et initium (ἀρχήν) et potestatem". Damit trifft zusammen, daß Gal. 4, 26 M.s Text lautete: ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας κτλ.

Über die Inferiorität des Weltschöpfers s. o. S. 269* ff., seine ,,pusillitates et infirmitates": er ist nicht allwissend (er weiß nicht einmal um die Existenz des anderen Gottes vor der Erscheinung Christi), nicht allmächtig und wird vom Christus des guten Gottes besiegt; s. Megethius (Dial. I, 4): Ὁ ἐλθὼν Χριστὸς καὶ τὸν διάβολον ἐνίκησε καὶ τὰ τοῦ δημιουργοῦ δόγματα ἀνέτρεψεν, Tert. IV, 20 zu Luk. 8, 25: ,,,Iste qui ventis et mari imperat, novus dominator atque possessor est elementorum subacti iam et exclusi creatoris' "; IV, 26 zu Luk. 11, 22 (der Starke, der vom Stärkeren überwältigt wird): ,,,creator ab alio deo subactus' ". Der Christus des guten Gottes schaltet in der Unterwelt des Weltschöpfers als Sieger (s. u.).

Die Gleichheit der beiden Götter in den Namen (Tert. III, 15: ,,Commune est apud vos Christi nomen quemadmodum et dei, ut sicut utriusque dei filium Christum competat dici, sicut utrumque patrem deum") ist also in Wirklichkeit nach M. nur eine nominelle. Am deutlichsten zeigt sich die Inferiorität des Weltschöpfers darin, daß er am Schluß des Weltdramas diejenigen dem Feuer übergibt, die der gute Gott nicht angenommen hat (s. o. S. 265*).

Von hier aus erscheint Hippolyt's Bemerkung (c. Noëtum 11) für M. als nicht ganz unrichtig: *Πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει. εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἕνα ἀνατρέχει καὶ κατὰ Οὐαλεντῖνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα, Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλυαρίαν, καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περιέπεσαν, ἵνα τὸν ἕνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων, οὕτως οὖν συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἕνα θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἐθέλησεν.* Der Weltschöpfer wird nicht in alle Ewigkeit bleiben; der gute Gott ist als *θεὸς αἰώνιος* von ihm unterschieden; s. die Marcionitischen Verse Röm. 16, 25 f.

Übrigens bemerkt Tert., daß M. nie Christo selbst die ausdrückliche Lehre von den zwei Göttern in den Mund gelegt hat (IV,17: „In hoc solo adulterium Marcionis manus stupuisse miror").

(15) Der gute Gott bzw. sein Christus braucht für die Taten und Wunder, die er tut, keine Instrumente und keinen Stoff; dagegen „Creator mundum ex aliqua materia subiacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo" . . . „amplius et malum materiae Marcion deputat" (Tert. I, 15). „M. collocat cum deo creatore materiam de porticu Stoicorum" (V, 19). Ephraem, Lied 14, 3: „M. hat die Materie in seinen Schriften dem Schöpfer entgegengestellt"; auch Lied 49, 1. Chrysostomus, Hom. 2, 3 in Gen. c. 1: M. lehrt die Praeexistenz der Materie. Theodoret., Haeret. fab. I, 24: *Ὁ ἀγαθός τε καὶ ἄγνωστος, ὃν καὶ πατέρα προσηγόρευσε τοῦ κυρίου — ὁ δὲ δημιουργός τε καὶ δίκαιος, ὃν καὶ πονηρὸν ὠνόμαζε — πρὸς τούτοις ἡ ὕλη, κακή τε οὖσα καὶ ὑπ' ἄλλῳ κακῷ τελοῦσα.* Esnik: „M. führt irrend eine Fremdheit ein gegenüber dem Gott der Gesetze, neben ihn auch die Materie aufstellend als aus sich seiend" . . . „Alles, was der Schöpfer erschaffen hat, hat er in Gemeinschaft mit der Materie erschaffen!" M. lehrte also nach allen diesen Zeugen zwei Götter und drei unerschaffene Wesen. Die Schöpfung ist eine *φύσις κακὴ ἔκ τε τῆς ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένη δημιουργοῦ* (Clem., Strom. III, 3, 12), s. o. u. III, 3, 19. Auch bei seinen Wundertaten braucht der Weltschöpfer „Mittel"; s. u. bei Elisa.

(16) Zu dem Gesetz des Weltschöpfers, wie es in den Büchern Moses steht, bemerkte Marcion, daß es aus der niedrigen Gesinnung, der „pusillitas" und „duritia creatoris" stamme (Tert. II, 19), ferner daß ein Teil sich mit „menschlichen" Geboten

decke, ein Teil (die Speisegesetze) tadelnswert sei, ein anderer (die Opfergesetze) die niederen Bedürfnisse und den Blutdurst dieses Gottes verrate (Tert. II, 17 f.; Ephraem, Lied 36, 4). Vgl. Tert. V, 5: „‚Stultitia, infirmitas, inhonestas, pusillitas, contemptus: quid stultius, quid infirmius quam sacrificiorum cruentorum et holocaustomatum nidorosorum a deo exactio? quid infirmius quam vasculorum et grabattorum purgatio? quid inhonestius quam carnis iam erubescentis alia dedecoratio? quid tam humile quam talionis indictio? quid tam contemptibile quam ciborum exceptio?'" Das Bedenklichste am Gesetz ist aber, daß es, wie Paulus sagt, gegeben wurde, um die Sünde, die es vorher nicht gab, entstehen und wuchern zu lassen [s. Orig., Comm. IV, 4 in Rom. (zu c. 4, 14 f.), T. VI p. 254; Comm. V, 6 in Rom. (zu c. 5, 20 f.), T. VI p. 368 f.].

(17) M. hat sich schwerlich damit begnügt, nur gelegentlich in den Antithesen bei der Erklärung der Bibel seinen asketischen Grundsätzen Ausdruck zu geben, vielmehr muß er sie prinzipiell zum Ausdruck gebracht und nachdrücklich dargelegt haben, und zwar stand alles bei ihm unter dem leitenden Gesichtspunkt, die Welt des Weltschöpfers nicht zu erfüllen, sondern zu reduzieren und so wenig wie möglich aus ihr zu brauchen, um den Schöpfer dadurch zugleich zu meiden und zu betrüben; auch wollte er nichts in dieser schlechten Welt zurücklassen (Clemens, Strom. III, 4, 25: *Μαρκίων δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενος*, l. c. III, 3, 12: *Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος, μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον τὸν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμου βούλονται, ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῶν σφῶν καὶ σπεύδοντες πρὸς τὸν κεκληκότα ἀγαθόν, ἀλλ' οὐ τὸν ὥς φασι θεὸν ἐν ἄλλῳ τρόπῳ, ὅθεν οὐδὲν ἴδιον καταλιπεῖν ἐνταῦθα βουλόμενοι οὐ τῇ προαιρέσει γίνονται ἐγκρατεῖς, τῇ δὲ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ, μὴ βουλόμενοι χρῆσαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν.* Hipp., Ref. X, 19: *ἐν τούτοις νομίζων λυπεῖν τὸν δημιουργόν, εἰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων ἢ ὡρισμένων ἀπέχοιτο).* Daß M. die Eheschließung verbot und den Eheleuten absolute Enthaltung auferlegte, bestätigen alle Hauptzeugen. Er nannte die Ehe „*φθορὰ καὶ πορνεία*" (Iren., I, 28, 1; Hipp., Ref. l. c.); er taufte nur Ehelose oder Getrennte (Tert. IV, 11: „coniunctos non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat"; vgl. I, 1. 24. 26. 29; IV, 17.

23. 29. 34; V, 7. 8. 12. 15; de praescr. 33; ein unbekannter Syrer [S c h ä f e r s S. 59]: „Sie beschmutzen den Bräutigam und die Braut, von denen sie sagen, daß sie unrein sind") und gestattete nur ihnen das Abendmahl (IV, 34). Weil wir Söhne des Höchsten geworden sind, soll die leibliche Sohnschaft aufhören (zu Luk. 6, 35). Irgendwo in den „Antithesen" muß auch eine Auseinandersetzung über die Entmannung im Anschluß an die aus Matth. 19, 12 ff. stammende Perikope gestanden haben; s. Orig., Comm. XV, 3 in Matth. T. III p. 333: *Μαρκίων φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφὴν καὶ τοὺς τόπους (λόγους?) τούτους ἠθέτησεν ὡς οὐχ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένους, νομίσας δεῖν ἤτοι παραδέξασθαι μετὰ τοῦ φάσκειν τὸν σωτῆρα ταῦτα εἰρηκέναι τὸ καὶ ἐπὶ τὰ τοιαῦτα τολμ[ᾶ]ν ἑαυτὸν παραδιδοναι πεισόμενον τὸν πεπιστευκότα, ἢ μὴ ἂν εὐλόγως τολμήσαντα τὰ τηλικαῦτα, ἐσόμενα εἰς δυσφημίαν τὴν κατὰ τοῦ λόγου, μηδὲ πιστεύειν εἶναι τοῦ σωτῆρος τοὺς λόγους, εἴγε μὴ ἀλληγοροῦνται.* In bezug auf Speisen lehrte er eine „perpetua abstinentia" (Hipp., Ref. VII, 30; X, 19; Tert., De ieiun. 15 u. sonst) „ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris" (Hieron., Adv. Jovinian. II, 16; s. Theodor v. Mops. zu I Tim. 4, 1 ff. [S w e t e II p. 139 f.]: „Escarum usum quasi inhonestum criminant"). Speziell verurteilte er den Fleischgenuß, erlaubte aber Fische (Tert. I, 14; Esnik) und ordnete gegen den Gott des Gesetzes totales Fasten am Sabbat an (Epiph., h. 42, 3). M. erklärte, bei ihm sei eine „plenior disciplinarum ratio" (Tert. I, 26).

(18) Das doppelte Sündenregister des ATlichen Gottes in den Homilien des Pseudoklemens (II, 43) stammt wohl aus den Antithesen:

ψεύδεται, πειράζει ὡς ἀγνοῶν, ἐνθυμεῖται καὶ μεταμελεῖται, ζηλοῖ, σκληρύνει καρδίας, τυφλοῖ καὶ κωφοῖ, ἀποστερεῖ, συμβουλεύει, ἐνπαίζει, ἀδυνατεῖ, ἀδικεῖ, κακὰ κτίζει, κακὰ ποιεῖ, τὸ πῖον ὄρος ἐπιθυμεῖ,

ψεύδεται, ἐν σκηνῇ οἰκεῖ, ὀρέγεται κνίσης καὶ θυσιῶν καὶ θυμάτων καὶ προσχύσεων, λύχνοις καὶ λυχνίαις τέρπεται, ἐν γνόφῳ καὶ σκότῳ καὶ θυέλλῃ καὶ καπνῷ σύνεστιν, διὰ σαλπίγγων καὶ ὀλολυγμῶν καὶ βολίδων καὶ τοξευμάτων προσέρχεται, πολέμους ἀγαπᾷ, τὰ κακὰ κτίζει, ἄστοργος, πιστὸς οὐκ ἔστιν περὶ ὧν ὑπισχνεῖται, πονηροὺς καὶ μοιχοὺς καὶ φονεῖς ἀγαπᾷ, μεταμελεῖται, κακοὺς ἐκλέγεται.

Ebenso l. c. III, 38 ff.: *Περὶ οὗ ἔφης θεοῦ* (sagt Simon Magus gegen Petrus) ⟨*δείξω*⟩ *μὴ αὐτὸν εἶναι τὴν ἀνωτάτω καὶ πάντα δυνα-*

μένην δύναμιν, καθὸ ἀπρόγνωστός ἐστιν, ἀτελής, ἐνδεής, οὐκ ἀγαθὸς καὶ πολλοῖς καὶ μυρίοις χαλεποῖς ὑποκείμενος πάθεσιν· ὅθεν τούτου δειχθέντος ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὡς ἐγὼ λέγω, ἕτερος ἀ γ ρ ά φ ω ς περιλείπεται προγνωστικός, τέλειος, ἀνενδεής, ἀγαθός, πάντων χαλεπῶν ἀπηλλαγμένος παθῶν· ὃν δὲ σὺ φὴς δημιουργόν, τοῖς ἐναντίοις ὑποκείμενος τυγχάνει. αὐτίκα γοῦν ὁ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ γεγονὼς 'Αδὰμ καὶ τυφλὸς κτίζεται καὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ οὐκ ἔχων παραδέδοται καὶ παραβάτης εὑρίσκεται καὶ τοῦ παραδείσου ἐκβάλλεται καὶ θανάτῳ τιμωρεῖται. ὁμοίως τε καὶ ὁ πλάσας αὐτόν, ἐπεὶ μὴ πανταχόθεν βλέπει, ἐπὶ τῇ Σοδόμων καταστροφῇ λέγει· ,,Δεῦτε καὶ καταβάντες ἴδωμεν, εἰ κατὰ τὴν κραυγὴν αὐτῶν τὴν ἐρχομένην πρὸς μὲ συντελοῦνται· εἰ δὲ μή, ἵνα γνῶ", καὶ ἀγνοοῦντα ἑαυτὸν δείκνυσιν. τὸ δὲ εἰπεῖν περὶ τοῦ 'Αδάμ· ,,'Εκβάλωμεν αὐτόν, μήπως ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἅψηται τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα,, — τὸ εἰπεῖν ,,μήπως" ἀγνοεῖ, τὸ δὲ ἐπαγαγεῖν ,,μήπως φαγὼν ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα" καὶ φθονεῖ. καὶ τὸ γεγράφθαι ὅτι ,,'Ενεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον", καὶ μετανοεῖ καὶ ἀγνοεῖ· τὸ γὰρ ,,ἐνεθυμήθη" σκέψις ἐστίν, ἥ τις δι' ἄγνοιαν ὧν βούλεται τὸ τέλος ἀκριβῶσαι θέλει, ἢ ἐπὶ τῷ μὴ κατὰ γνώμην ἀποβάντι μεταμελουμένου. καὶ τὸ γεγράφθαι· ,,Καὶ ὠσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας", ἐνδεοῦς ἐστί, καὶ τὸ ἐπὶ κνίσῃ σαρκῶν ἡσθῆναι οὐκ ἀγαθοῦ. τὸ δὲ πειράζειν — ὡς γέγραπται· ,,Καὶ ἐπείρασεν κύριος τὸν 'Αβραάμ,, — κακοῦ καὶ τὸ τέλος τῆς ὑπομονῆς ἀγνοοῦντος. (40) *ὅμως ὁ Σίμων πολλὰ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐδόκει δεικνύειν τὸν θεὸν παντὶ πάθει ὑποκείμενον.* Vgl. III, 54 ff.

Auch die große Ausführung über den gerechten und den guten Gott (jener ist nicht der oberste; er ist der Schöpfer und der Gesetzgeber; dieser ist *μόνος ἀγαθός* und *μέχρι τοῦ δεῦρο ἄγνωστος;* er ist erst von Jesus verkündigt worden) und über die Mangelhaftigkeiten des Gesetzes geht auf M. zurück (XVIII. Buch).

(19) Zu Gen. 1, 2 hat M. böse Deutungen gegeben (Ephraem, Lied 50); solche zum Sündenfall s. o.; der Satan ist ,,angelus creatoris" (Tert. V, 16), daher der Weltschöpfer ,,auctor diaboli" (II, 10).

(Abraham, der Freund des Weltschöpfers) hat den wahren Gott nicht gekannt und von Christus nichts gewußt; Iren. IV, 5 ff.: ,,Marcion et qui ab eo expellentes ab haereditate Abraham"; Tert. vv. ll.

'Ο θεὸς τῆς γενέσεως (Gen. 27, 1) *ὑποχυθέντα τὸν 'Ισαὰκ οὐκέτι ἐποίησε διαβλέψαι, ὁ δὲ κύριος ἡμῶν, ἀγαθὸς ὤν, πολλῶν τυφλῶν*

(Luk. 7, 21) ἤνοιξεν ὀφθαλμούς (Megethius bei Adamant., Dial. I, 20).

„Moyses rixantibus fratribus ultro intercedit (Exod. 2, 13 f.) et iniuriosum increpat: Quid proximum tuum percutis? et reicitur ab illo: Quis te constituit magistrum aut iudicem super nos? Christus vero postulatus a quodam, ut inter illum et fratrem ipsius ⟨de⟩ dividenda hereditate componeret, operam suam, et quidem tam probae causae, denegavit (Luk. 12, 13 f.).... optimi et non iudicis dei Christus, Quis me, inquit, iudicem constituit super vos" (Tert. IV, 28).

Ὁ θεὸς τῆς γενέσεως ἐντέταλται Μωσεῖ ἐκβαίνοντι ἐκ γῆς Αἰγύπτου λέγων (Exod. 3, 22; 11, 2; 12, 35)· ‚Ἕτοιμοι γίνεσθε, τὴν ὀσφὺν ἐζωσμένοι, τοὺς πόδας ὑποδεδεμένοι, τὰς ῥάβδους ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν, τὰς πήρας ἔχοντες ἐφ' ἑαυτούς· χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀπενέγκασθε τῶν Αἰγυπτίων'· ὁ δὲ κύριος ἡμῶν, ὁ ἀγαθός, ἀποστέλλων τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει (Luk. 9, 3; dazu Matth. 10, 9)· ‚Μήτε ὑποδήματα ἐν τοῖς ποσὶν ὑμῶν, μήτε πήραν (‚neque pera neque virga' Rufin) μήτε δύο χιτῶνας, μήτε χαλκὸν ἐν ταῖς ζωναῖς ὑμῶν (Megethius bei Adamant., Dial. I, 10).

Diese von M. besonders hervorgehobene Antithese erwähnen auch der Presbyter bei Iren. IV, 30, 1. 3; IV, 31, 1 und Tertull. II, 20; IV, 24 („obicientes creatori vel maxime fraudem illam et rapinam auri et argenti mandatam ab illo Hebraeis in Aegyptios". „profectionem filiorum Israhelis creator etiam illis spoliis aureorum et argenteorum vasculorum et vestium praeter oneribus consparsionum offarcinatam educit ex Aegypto, Christus autem nec virgam discipulis praeferre praescripsit" — ausdrücklich von Tert. als Antithese M.s bezeichnet). V, 13: „Creator furari vetans fraudem mandavit in Aegyptios auri et argenti". Hegemonius, Acta Archelai (Brief des Diodorus S. 64 ff.); hier sind Luk. 14, 33 und 6, 29 der ATlichen Geschichte gegenübergestellt. Epiph., Ancorat. 111: Τοσούτοις ἔτεσιν ἐργασαμένοις τοῖς Ἰουδαίοις ἀμισθὶ οὐκ ἦν δίκαιον καὶ παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις δοθῆναι αὐτοῖς τὸν μισθὸν αὐτῶν κἂν ἐπὶ τέλει; Zu Exod. 19, 10—15 (Sinai) hat M. böse Deutungen gegeben (Ephraem, Lied 50).

Ἐν τῷ νόμῳ λέγει (Exod. 21, 24; Deut. 19, 21)· ‚Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος'. ὁ δὲ κύριος, ἀγαθὸς ὤν, λέγει ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Luk. 6, 29; dazu Matth. 5, 38 f.). ‚Ἐάν τίς σε ῥαπίσῃ εἰς τὴν σιαγόνα, παράθες αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην' (Megethius

bei Adamant., Dial. I, 15; Theodoret., Haer. fab. I, 24). Dazu: *Πῶς οὖν ἐν τῷ νόμῳ λέγει* (wo?). ‚*Ἱμάτιον ἀνθ' ἱματίου*'. *ὁ δὲ ἀγαθὸς κύριος λέγει* (l. c.)· ‚*Ἐάν τίς σου ἄρῃ τὸ ἱμάτιον, πρόσθες αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα* (l. c. I, 18). Zu dieser Antithese s. Celsus-Origenes (VII, 25); jener muß die evangelische Stelle so angeführt haben, daß sich dieser an die Marcionitische Antithese erinnert sah (mit Exod. 21, 24) und bemerkte: *Περιηχηθεὶς οἶμαι ὁ Κέλσος ἀπὸ τῶν διαιρούντων τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον θεότητα ἐκ τῆς νομικῆς θεότητος*. Ferner Tertull. II, 18; IV, 16 („Sed quae potius legis bona defendam quam quae haersis concupiit [Kroymann: ‚concutere concupiit'], ut talionis definitionem, oculum pro oculo, dentem pro dente et livorem pro livore repetentis". „Novam plane patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriae cohibens permissam a creatore, oculum exigente pro oculo et dentem pro dente, contra ipse alteram amplius maxillam offerri iubens et super tunicam pallio quoque cedi" .... „creator dixit: ‚Mihi vindictam et ego vindicabo' "). Vgl. Hegemonius, Acta Archelai (Brief Diodors S. 64 ff.); auch hier ist Luk. 6, 29 dem jus talionis entgegengesetzt. Das Gebot Christi, siebenmal usw. dem Bruder zu vergeben (Luk. 17, 4) ist ein neues Gebot (Tert. IV, 35) S. auch Tert. IV, 38.

Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως (Exod. 17, 8 ff.) *πολέμου συστάντος πρὸς τὸν λαόν, ἀναβὰς ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους ἐξέτεινε τὰς χεῖρας αὐτοῦ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα πολλοὺς τῷ πολέμῳ ἀνέλῃ· ὁ δὲ κύριος ἡμῶν, ἀγαθὸς ὤν, ἐξέτεινε τὰς χεῖρας* (s. den Kreuzestod) *αὐτοῦ οὐχὶ τοῦ ἀνελεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἀλλὰ τοῦ σῶσαι* (Megethius bei Adamant., Dial. I, 11).

Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως, ἵνα πολεμῶν πλείονας ἀνέλῃ, ἔστησε τὸν ἥλιον τοῦ μὴ δῦσαι μέχρι συντελέσῃ ἀναιρῶν τοὺς πολεμοῦντας πρὸς τὸν λαόν (Jos. 10, 12 ff)· *ὁ δὲ κύριος, ἀγαθὸς ὤν, λέγει* (Eph. 4, 26)· ‚*Ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν*' (Megethius bei Adamant., Dial. I, 13). Vgl. Tert. IV, 31 (u. sonst): „Negat Marcion moveri deum suum".

Καλὸς ὁ θεὸς τοῦ νόμου ὃς ἐπλεονέκτησε τοὺς Χαναναίους, ἵνα δῷ τοῖς Ἰσραηλίταις τὸν αὐτῶν τόπον, οἰκίας ἃς οὐκ ᾠκοδόμησαν καὶ ἐλαιῶνας καὶ συκῶνας καὶ ἀμπελῶνας οὓς οὐκ ἐφύτευσαν; Epiph., Ancorat. 111).

„Aliquando David in recuperatione Sionis offenderant caeci, resistentes quomodo admitterentur (II Reg. 5, 6 ff.); ideo Christus ex diverso caeco subvenit (Luk. 18, 35 ff.), ut hinc se ostenderet

non esse filium David, ut ex animi diversitate bonus caecis, quos ille iusserat caedi" (Tert. IV, 36, ausdrücklich als Antithese bezeichnet).

Die Marcioniten schmähen David als Mörder und Ehebrecher (Chrysost., Hom. 26 [27], 6 in Matth.).

,,Repraesentat creator ignium plagam Helia postulante"; Christus dagegen (Luk. 9, 51 ff.) verbietet den Jüngern Feuer vom Himmel zu erbitten (Tert. IV, 23).

Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως (II Reg. 2, 14) ἐκ δρυμοῦ ἄρκτοις εἶπεν ἐξελθεῖν καὶ καταφαγεῖν τοὺς ἀπαντήσαντας αὐτῷ παῖδας· ὁ δὲ ἀγαθὸς κύριος· ,Ἄφετε', φησί (Luk. 18, 16, dazu Matth. 19, 14), τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Megethius Dial. I, 16).

S. dazu Tert. IV, 23: ,,Ecce Christus diligit parvulos, tales docens esse debere qui semper maiores velint esse, creator autem ursos pueris immisit, ulciscens Heliseum propheten convicia ab eis passum" (dazu Tert.: ,,satis impudens antithesis").

,,Helisaeus prophetes creatoris (IV Reg. 5, 9ff.) unicum leprosum Naaman Syrum ex tot leprosis Israhelitis emundavit: hoc M. ad diversitatem facit Christi, hoc modo melioris, dum Israheliten leprosum emundat extraneus, quem suus dominus emundare non voluerat (Luk. 5. 12 ff) .... et hoc opponit Marcion, Helisaeum quidem materia eguisse, aquam adhibuisse, et eam septies, Christum vero verbo solo, et hoc semel functo, curationem statim repraesentasse". Auch daß Elisa nur einen Aussätzigen geheilt habe, Jesus aber zehn, hat M. hervorgehoben (Tert. IV, 9; s. auch 35). Dazu Tert. IV, 15: ,,Marcionis est, morositatem legis opponere (zu Luk. 17, 11 ff. und 4, 27), ut et hic Christum aemulum eius adfirmet, praevenientem sollemnia legis etiam in curatione decem leprosorum, quos tantummodo ire iussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit sine tactu iam et sine verbo, tacita potestate et sola voluntate".

Ὁ προφήτης τοῦ θεοῦ τῆς γενέσεως λέγει (Jes. 5, 28, dazu Deut. 32, 23)· ,Τὰ τόξα μου ἐντεταμένα καὶ τὰ βέλη μου ἠκονημένα εἰς αὐτούς'. ὁ δὲ ἀπόστολός φησιν (Eph. 6, 11. 16)· ,Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι' (Megethius Dial. I, 19).

,,Creator auditum ademit (Jes. 6, 9), ex diversitate Christus (Luk. 8, 8: ,Wer Ohren hat zu hören, der höre') permisit" (Tert. IV, 19).

(20) „Duo Christi, alter qui apparuit sub Tiberio, alter qui a creatore promittitur" (Tert. I, 15); beide sind als „filii dei", wenn auch verschieden in der Art ihres Ursprungs, die genauen Darsteller ihrer Väter. „Commune est apud Marcionitas Christi nomen quemadmodum et dei, ut sic utriusque dei filium ‚Christum' competat dici, sicut utrumque patrem ‚deum' " (Tert. III, 15); „ ‚quomodo' (l. c.), inquit M., ‚inreperet Christus in Judaeorum fidem nisi per solemne apud eos et familiare nomen?' " Andrerseits geht aus diesem Kapitel hervor, daß M. Wert darauf legte, der Name „Jesus" sei ein neuer, d. h. er sei nicht für den Messias des AT geweissagt.

Ein dem M. eigentümlicher Name für seinen Christus war neben dem Namen „der Fremde" (s. o. S. 265*ff; dazu Tert. III, 6: „Christus alienus et extraneus Judaeis") der Name „Ὁ ἐπερχόμενος". Tert. hat ihn IV, 23 u. 25 griechisch in seinen Text aufgenommen (K r o y m a n n s Konjektur ist unverständig). Der Name wird aus Luk. 11, 22 stammen. M. hat auch dem Namen „Menschensohn" für seinen Christus aus dem Ev. nicht getilgt, aber parabolisch verstanden. Nach Hippol., Refut. X. 19, hat M. Christus „Ὁ ἔσω ἄνθρωπος" genannt; aber ist das zuverlässig und was soll es bedeuten?[1] Nach Esnik (S. 179) nannten die Marcioniten ihren Christus auch den „Guttäter".

Ἡ παρουσία (ἐπιδημία) τοῦ Χριστοῦ („adventus Christi") war term. techn. bei M. (s. den Presbyter bei Iren., Irenäus selbst u. v. Zeugen) im Gegensatz zu dem weltoffenbaren und sich stets bezeugt habenden Weltschöpfer. „Constituit M. alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a deo quodam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium, alium qui a deo creatore in restitutionem Judaici status sit destinatus, quandoque venturus inter hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter iustum et bonum, quantam inter legem et evangelium, quantam inter Judaismum et Christianismum" (Tert. IV, 6). Auch der jüdische Christus wird ein Evangelium bringen (V, 2 zu Gal. 1, 18), aber keine Botschaft vom „regnum caeleste"; denn das kennt er

1 Es gibt in der alten Dogmengeschichte noch eine merkwürdige Stelle in bezug auf diesen Ausdruck. Im Synodalbrief gegen Paul v. Samosata (L o o f s, P. v. S., 1924, S. 332) wird als seine Lehre mitgeteilt: τὸν θεὸν-λόγον ἐν Χριστῷ εἶναι ὅπερ ἐν ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος.

nicht (III, 24), wie er ja auch das ewige Leben nicht kennt (M. strich in seiner Bibel *αἰώνιος* bei *ζωή*, wo vom Weltschöpfer und seinem Christus die Rede war).

Celsus hat über die beiden Christus M.s gespottet (Orig. c. Cels. VI, 74: . . . *δύο υἱοὶ θεῶν, τοῦ δημιουργοῦ εἷς καὶ τοῦ κατὰ Μαρκίωνα θεοῦ ἕτερος . . . αὐτῶν μονομαχίαι).* L. c. V, 54: *Οὕτω οὐ μόνος ἱστόρηται ὁ Ἰησοῦς* — so behauptet M. — *ἐπιδεδημηκέναι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ὡς καὶ τοὺς προφάσει τῆς διδασκαλίας τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ ἀποστάντας τοῦ δημιουργοῦ ὡς ἐλάττονος καὶ προσεληλυθότας ὡς κρείττονί τινι θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ ἐπιδημήσαντος φάσκειν, ὅτι καὶ πρὸ τούτου ἐπεδήμησάν τινες ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ* (die Propheten) *τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* C. denkt auch an andere Häretiker.

Herabgestiegen ist Christus *ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν τοιούτων* (Epiph., Haer. 42, 4). ,,Aus Barmherzigkeit hat es der gute Gott getan, sehend die Seelen der den Qualen Unterworfenen bedrängt in der Hölle, sandte er zur Erlösung seinen Sohn" (Esnik S. 192). Ähnlich viele Zeugen: ,,,Hominem, opus creatoris, deus melior adamavit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laboravit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est' " (Tert. I, 14). ,,Christus non in sua venit, sed in aliena" (Iren. III, 11, 2; öfters bei Tert.). Über die Suffizienz der Erlösung, neben der eine sichtbare Schöpfung unnötig, s. o. S. 267*.

(21) Unvorbereitet und plötzlich erschien Christus (Tert. III, 2 f.; IV, 11; de carne 2 usw.). ,,Anno XV. Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris' " (I, 19). ,,Anno XV. principatus Tiberii proponit Christum descendisse in civitatem Galilaeae Capernaum, utique de caelo creatoris, in quod de suo ante descenderat" (IV, 7). Von keinem Propheten ist er angekündigt und seine Geschichte von niemandem geweissagt worden; s. Celsus bei Orig., l. c.: er fragt *πόθεν ἀποδειχθήσεται θεοῦ παῖς ὁ τοιαῦτα κολασθείς, εἰ μὴ περὶ τούτου προείρηται;* Tert. III, 3: ,,,Non fuit', inquis, ,ordo eiusmodi necessarius, quia statim se et filium et missum et dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum'"; das Folgende zeigt, daß M. die virtutes Christi als ,,novae" betrachtet hat. Tert. IV, 4 (auf Grund des Eindrucks der Antithesen an diesem Punkte): ,,Dedignatus, opinor, est (Christus Marcionis) imitari ordinem

dei nostri, ut displicentis, ut cum maxime revincendi. novus nove venire voluit, filius ante patris promissionem et missus ante mandatoris auctoritatem, ut et ipsam fidem monstruosissimam induceret, qua ante crederetur Christum venisse quam sciretur fuisse." Cyrill. Hieros., Catech. VI, 16: *Ὁ Μαρκίων πρῶτος ἐτόλμησεν ἐκκόψαι τὰς μαρτυρίας καὶ ἀμάρτυρον ἀφεῖναι τὸν καταγγελλόμενον λόγον τῆς πίστεως*, vgl. XVI, 3. Besonders scharf und stark Orig.. Comm. II § 199 f. in Joh. (zu c. 1, 7) Preuschen (möglich daß Apelles gemeint ist): *Τῶν ἑτεροδόξων τινὲς πιστεύειν φάσκοντες εἰς τὸν Χριστὸν καὶ διὰ τὸ ἀναπλάσσειν ἕτερον ⟨θεὸν⟩ παρὰ τὸν δημιουργὸν ὡς ἀκόλουθον αὐτοῖς οὐ προσιέμενοι τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ ὑπὸ τῶν προφητῶν προκατηγγέλθαι, ἀνατρέπειν πειρῶνται τὰς διὰ τῶν προφητῶν περὶ Χριστοῦ μαρτυρίας, φάσκοντες μὴ δεῖσθαι μαρτύρων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἔχοντα τὸ τοῦ πιστεύεσθαι ἄξιον ἔν τε οἷς κατήγγειλε σωτηρίοις λόγοις δυνάμεως πεπληρωμένοις καὶ ἐν τεραστίοις ἔργοις αὐτόθεν καταπλήξασθαι πάνθ' ὁντινοῦν δυναμένοις.* (s. o. Tert. III, 3). *Καί φασιν· ,Εἰ Μωυσῆς πεπίστευται διὰ τὸν λόγον καὶ τὰς δυνάμεις, οὐ δεηθεὶς μαρτύρων πρὸ αὐτοῦ τινων αὐτὸν καταγγειλάντων, ἀλλὰ καὶ ἕκαστος τῶν προφητῶν παρεδέχθη ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὡς ἀπὸ θεοῦ ἀποσταλείς, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ὁ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν διαφέρων δύναται, χωρὶς προφητῶν μαρτυρούντων τὰ περὶ αὐτοῦ, ἀνύσαι ὃ βούλεται καὶ ὠφελῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος;* Der, der das geschrieben, brauchte keineswegs an Moses und die Propheten zu glauben. Auch Markus (bei Adamant., Dial. II, 13 f.) drückt es stark aus, daß Christus vorher von niemandem gewußt und von niemandem geweissagt oder bezeugt sei. Daß das Judenvolk Christus nicht anerkannt hat, ist eine Folge der Unwissenheit seines Gottes; Tert. III, 6: ,,M. non in Christum, sed in ipsum potius deum referre vult omnem Judaicae ignorantiae de pristino reputationem, nolens etiam retro sermonem et spiritum i. e. Christum creatoris despectum ab eis et non agnitum".

Die Fragen, ob nach M. Christus den Weltschöpfer bessern wollte, bzw. gebessert hat, läßt Tert. (III, 4) offen; für die Gegenwart gilt (l. c.): ,,Christus non compescuit creatorem; manet creator, qualis omnino est, d. h. bis zum nahe bevorstehenden Ende hat er noch in der Welt die Macht. Aber es ist gewiß M.s Meinung, wenn Tert. fortfährt: ,,aliud est, si (Christus boni dei post Christum creatoris) rursus adveniet, ut primo quidem adventu processerit adversus creatorem, legem et prophetas destruens eius, secundo

vero procedat adversus Christum (creatoris), regnum redarguens eius, tunc ergo conclusurus ordinem suam".

(22) Der gute Gott und sein Christus stehen sich so nahe bzw. sind so sehr eins, daß M. auch die Personen vertauscht; s. Megethius (bei Adamant., Dial. II, 9): Ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγένετο. Daher ist Tert.s Bemerkung (IV, 38): „Nisi M. Christum non subiectum patri infert" zu verneinen, während Tert. ihre Bejahung für selbstverständlich hält, obgleich er selbst M.s Wort wiedergibt (I, 19), daß sich der gute Gott per semetipsum offenbart habe.

(23) Christus ist nicht geboren, hatte nichts Menschliches an sich, sondern war und blieb Geist und erschien (δοκήσει) „in hominis forma", d. h. in einem Scheinleibe (φάντασμα); denn er ist „naturaliter impassibilis" (Iren. III, 16, 1). Also gibt es keine ἔνσαρκος Χριστοῦ οἰκονομία (s. Melito bei Anastasius Sinaita, Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ [Otto, Corp. Apol. IX p. 415 f.] u. alle Gegner M.s); „substantia (boni dei) non potuit manifestari in hoc mundo" (Tert. I, 15). „Christus = spiritus salutaris" (Tert. I, 19). Gegen den Einwurf, daß man ihn doch für einen Menschen halten mußte: „‚Satis erat Christo conscientia sua'" (De carne 3).

Der Leib Christi ist nach Analogie der Körper zu denken, welche die Engel des Weltschöpfers bei ihren Erscheinungen annahmen; s. III, 9: „‚Et angeli creatoris in phantasmate, putativae utique carnis, egerunt apud Abraham et Loth et tamen vere sunt et congressi et pasti et operati quod mandatum eis fuerat'"; vgl. de carne 3, wo außerdem steht: „Quaeris corpus columbae ubi sit resumpto spiritu in caelum, aeque angelorum". Ephraem, Ev. Conc. Expos. p. 255: „Dicunt, corpus salvatoris nostri speciem quandam fuisse ut corpus angelorum, qui in domo Abrahae ederunt". „Wie hätte denn auch Christus mit den Menschen verkehren können, „nisi per imaginem substantiae humanae?" (III, 10). Weil die Geburt etwas ganz Unwürdiges ist, darum konnte der Leib nur ein Scheinleib sein; s. Tert. III, 11: „Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae M. illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque eius defenderetur" ... „turpissimum dei nativitas". Über das Schmutzige und Schmähliche der Geburt s. oben S. 273*. 277* u. Ephraem, Evang. Conc. Expositio (Moesin-

g e r) p. 47: „Jesus hätte sich durch das Geborenwerden einen Makel zugezogen".

Ganz sicher ist nicht, aber wahrscheinlich, daß M. folgende Erwägung (Tert., De carne 3) zuzuschreiben ist: „,Si Christus natus fuisset et hominem vere induisset, deus esse desisset, amittens quod erat, dum fit quod non erat;'" „,ideo', inquis, ,nego deum in hominem vere conversum, ita ut et nasceretur et carne corporaretur, quia qui sine fine est etiam inconvertibilis sit necesse est; converti enim in aliud finis est pristini. non competit ergo conversio cui non competit finis'". Vgl. Iren. III, 16, 1: „Putative eum passum dicunt, naturaliter impassibilem existentem".

Hipp., Refut. VII, 31: M. leugnet die Geburt Jesu, *ἄτοπον εἶναι νομίζων ὑπὸ τὸ πλάσμα τοῦ ὀλεθριωτάτου νείκους γεγονέναι τὸν λόγον τὸν τῇ φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, τουτέστι τῷ ἀγαθῷ . . . . ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ Ἰησοῦς, φησίν, ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας.* Orig., Comm. in Tit., T. V p. 283 f.: „Qui sub specie quasi amplioris gloriae Jesu domino deferendae omnia, quae ab eo gesta sunt, visa geri magis quam vere gesta esse testantur, quique neque de virgine natum fatentur, sed XXX annorum vivum eum apparuisse in Judaea". Orig., Fragm. in Luc. T. V p. 237: *Κατὰ φαντασίαν ἐδραματούργει ὁ Ἰησοῦς τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν* u. a. a. St.

Chrysost., zu Phil. 2, 7: M. sagt: *,οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος'.* Nicephor., Antirrhet. adv. Euseb. (P i t r a, Spic. Solesm. I p. 406): *Φάσκει ὁ Μαρκίων· δοκήσει τὸν Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ταφῆναι, καὶ ὡς οὐκ ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν* (daß die erste Hälfte dieses Satzes ein wörtliches Zitat ist, ist nicht sicher).

Chrysost., Hom. 23, 6 in Eph.: *Μαρκίων ὅρα τί φησιν· ,Οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς σάρκα ἀναλαβὼν μεῖναι καθαρός'.*

Christus ist vom Weltschöpfer, der ihn nicht kannte, ans Kreuz gebracht worden (öfters bezeugt, s. z. B. Megeth., Dial. II, 9: *Ὁ δημιουργός, ἰδὼν τὸν ἀγαθὸν λύοντα αὐτοῦ τὸν νόμον, ἐπεβούλευσεν αὐτῷ, μὴ εἰδὼς ὅτι ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο . . . Ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων αὐτὸς [ὁ ἀγαθὸς] εἵλετο, οὐ γὰρ ἠδικεῖτο ὑπὸ τοῦ θανάτου).* S. auch Tert. V, 6: „Argumentatur haereticus, ⟨quod⟩ principes huius saeculi dominum, alterius scil. dei Christum, crucifixerint, ut et hoc in ipsum redigat creatorem" (gemeint sind die weltlichen Machthaber).

(24) So „fremd" waren wir dem erschienenen Christus und dieser dem Weltschöpfer, daß Paulus sagt (Gal. 3, 13; auch 2,20 las M. ἀγοράσαντος für ἀγαπήσαντος): „Christus hat uns erkauft' — offenbar als Fremde; denn niemand kauft jemals solche, die ihm angehören, sondern Fremde (Aus dem Folgenden geht hervor, daß der Weltschöpfer der Verkäufer ist, nicht „die Sünde": παρὰ τῆς ἁμαρτίας ἠγόρασε· οὐκ εἶπεν ὁ Παῦλος ὅτι ἡ ἁμαρτία κύριός ἐστιν). Der Kaufpreis war das Blut Christi (daß dies die Marcionitische Meinung war, folgt daraus, daß der katholische Gegner gegen diese Behauptung die Auferstehung Christi geltend macht, aus der sich doch ergibt, daß der Weltschöpfer das Blut [das Leben] Christi nicht behalten, also auch nicht gekauft hat), das nicht auf Sündenvergebung zu beziehen, sondern als Ablösung des Eigentumsrechts des Weltschöpfers zu betrachten ist (Megethius bei Adamant., Dial. I, 27).

Orig., Hom. VI, 9 in Exod. (T. IX p. 68): „Haeretici dicunt (zu I Kor. 7, 23) de salvatore, quia non erant ,sui', quos ,acquisivit'; dato enim pretio mercatus est homines, quos creator fecerat; et certum est, aiunt, unumquemque illud emere, quod suum non est; apostolus enim ait: Pretio empti estis". Epiphan., Haer. 42, 8: Εἰ ἦμεν αὐτοῦ, οὐκ ἂν τὸ ἑαυτοῦ ἠγόραζεν· ἀγοράσας δὲ εἰς ἀλλότριον κόσμον ἦλθεν ἡμᾶς ἐξαγοράσαι τοὺς οὐκ ὄντας αὐτοῦ· ποίημα γὰρ ἦμεν ἑτέρου, καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς αὐτὸς ἠγόραζεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ζωήν. Tert., De carne 4: „,Christus magis adamavit hominem, quando alienum redemit;'" l. c. 5: „M. passiones a Christo non recidit." S. auch oben S. 267*, das zum „unbekannten Gott' u. S. 263* das zum „barmherzigen Gott" Bemerkte. — Daß die Erlösung auf dem Tode Christi nach M. beruhte, ist oft bezeugt.

Der Weltschöpfer sagt: „Maledictus omnis qui pependerit in ligno"; Christus aber hat den Kreuzestod erlitten (Tert. III, 18: „De exitu Christi plane puto diversitatem temptatis inducere, negantes passionem crucis in Christum creatoris praedicatam et argumentantes insuper non esse credendum, ut in id genus mortis exposuerit creator filium suum, quod ipse maledixerat: maledictus, inquit, omnis qui pependerit in ligno"). Vgl. V, 3: „Neque quia creator pronuntiavit: ,Maledictus omnis ligno suspensus', ideo videbitur alterius dei esse Christus et idcirco a creatore iam tunc in lege maledictus". I, 11: „Admisit maledictum in se creatoris ligno suspensus". Tert. läßt es (III, 19) dahinge-

stellt, ob nach M. der Tod des (ATlichen) Christus geweissagt sei[1]. Ps. 21 hat M. (III, 19) nicht auf den Juden-Messias, sondern, auf einen unbestimmten Leidenden bezogen.

,,Christum alterius dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut aemulis, in crucem actum" (Tert. III, 23).

Christus hat sich selbst auferweckt (Orig. bei Hieron. im Comm. zu Gal. 1, 1; hier hat M. den Text korrigiert, um die Selbstauferweckung zum Ausdruck zu bringen); der gute Gott und sein Christus sind also e i n s.

(25) ,,Judaicus quidem Christus populo (Judaico) soli ex dispersione redigendo destinatur a creatore, noster vero omni humano generi liberando conlatus est a deo optimo (Tert. III, 21, ausdrücklich als ,,iniectio" bezeichnet; die folgende Ausführung zeigt, daß M. die im AT verheißene Bekehrung der Heiden auf die Proselyten bezog; ,,revictus de nationum vocatione convertere iam in proselytis quaeris [Jes. 16, 4], qui de nationibus transeunt ad creatorem" .... ,,proselytos in nationum praedicatione substituis"). M. muß die Universalität der Berufung durch den guten Gott im Gegensatz zum Judengott stark betont haben (s. besonders auch V, 11: ,,liberavit genus humanum", d a h e r ist er der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes; Markus, Dial. II, 1 f.: *Ὁ ἀγαθὸς εἰς πάντας ἐστὶν ἀγαθὸς, ὁ δὲ δημιουργὸς τοὺς πειθομένους αὐτῷ ἐπαγγέλλεται σώζειν... ὁ ἀγαθὸς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ σώζει, οὐ μὴν κατακρίνει τοὺς ἀπειθήσαντας αὐτῷ· ὁ δὲ δημιουργὸς τοὺς πιστεύοντας σώζων τοὺς ἁμαρτωλοὺς κρίνει τε καὶ κολάζει)*, da ihm der Presbyter bei Irenäus in seinen ,,Synthesen" das evangelische Wort entgegenhält: ,,Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt" (Iren. IV, 27, 4 ff.). Doch sagte M. selbst (Clem., Strom. III, 10, 69): *Μετὰ μὲν τῶν πλειόνων ὁ δημιουργός ἐστιν ὁ γενεσιουργὸς θεός, μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ ὁ σωτήρ, ἄλλου δηλονότι θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ υἱὸς πεφυκώς*, vgl. Tert. I, 24: ,,Non omnes (secundum Marcionem) salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Iudaeis et Christianis creatoris." — Das Judenvolk ist nach M. ein besonders schlimmes, gegen seinen Gott störrisches und untreues Volk; es treibt die Teufel aus durch Beelzebul

1 Offen muß es bleiben, ob M. Ps. 96, 10 gelesen hat (überhaupt und in dem Wortlaut: „Dominus regnavit a ligno", s. III, 19).

(Tert. IV, 26); es sündigt wider seinen Gott fort und fort (V, 15 und sonst); es tötet seine eigenen Propheten.

Christus kann nicht der Sohn des Gerechten sein, vielmehr ist der Christus des Gesetzes noch nicht gekommen, und viele ATlichen Weissagungen, sofern sie nicht schon in David, Salomo usw. sich erfüllt haben, müssen sich noch erfüllen (dagegen Tert. III, 20: ,,Non potest futurum dici, quod vides fieri"); denn nach Ps. 2, 1. 2. 8. 9 heißt es, daß die Heiden und Völker sich gegen den Herrn und seinen Gesalbten auflehnen werden und daß er sie mit eiserner Rute weiden wird; das ist bei Christus nicht eingetroffen (Megethius bei Adamant., Dial. I, 24). Ähnlich bei Tert. III, 20 (,,Non poteris magis David filium eius Ps. 2, 7 f. vindicare quam Christum aut terminos terrae David potius promissos"), der auch mitteilt, daß M. Jesaj. 55, 4 ff. auf David u. Ps. 131, 11 u. II Reg. 7, 12 auf Salomo deutet. Nach V, 9 bezog M. wahrscheinlich (mit den Juden) Ps. 109 auf Ezechias und Ps. 71 auf Salomo. Zu Jes. 11, 1 ff. bemerkte er (V, 8): ,,Prophetia ad eum Christum pertinet, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus est dei sui spiritum". In den Kontroversen zwischen den Katholiken und Marcioniten scheinen diese auf Grund der prophetischen Rügen zugestanden zu haben, daß die Juden häufig in Unwissenheit über Gott zurückgefallen sind; sie behaupteten aber, in bezug auf die Erscheinung, das Wesen und die Taten des Messias hätten sie sich nicht geirrt. Diesem gegenüber aber sei Jesus Christus eine total andere Erscheinung.

(26) Iren. IV, 34, 3 f: ,,Si quis Iudaeis advocationem praestans erectionem templi, quae, posteaquam in Babylonem transmigraverunt, facta est sub Zorobabel et discessionem populi quae facta est post LXX annos dicat hoc esse novum testamentum, cognoscat" etc. Auch die Weissagung Jes. 2, 3 f. und Micha 4, 2 f. geht nach M. nicht auf Christus, sondern auf einen anderen .... ,,Dicunt Marcionitae prophetas ab alio deo, ab altero autem patre dominum nostrum".

,,,Primo' enim, inquis, ,Christus Esaiae Emmanuhel vocari habebit, dehinc virtutem sumere Damasci et spolia Samariae adversus regem Assyriorum (Jes. 7, 14; 8, 4); porro iste qui venit neque sub eiusmodi nomine est editus neque ulla re bellica functus

est' " (Tert. III, 12: ,,Provoca nunc, ut soles[1], ad hanc Esaiae comparationem Christi, contendens illam in nullo convenire"). Der ATliche Christus ist als ,,bellipotens" verheißen; unser Christus ist ,,paciferus" (III, 21). ,,Putas militarem et armatum bellatorem (Christum in V. T.) praedicari, non figurate nec allegorice" (Tert. IV, 20).

III, 13: ,,Si accipis quasi bellatorem (vgl. c. 14) haec verba portendant Christum creatoris"; auf den Einwurf aber, die Stelle sei bildlich zu verstehen, denn ein Säugling könne nicht Krieger sein, antwortet M.: ,,Sed et virginem parere natura non patitur, et tamen creditur prophetae". Auch auf Ps. 44, 4 berief sich M. (III, 14): ,,Accingere ensem super femur."

Merkwürdig ist, daß M., bzw. die Marcioniten selbst die Formel ,,Nobiscum deus" (nur bei Matth. 1, 23) gebraucht haben; denn das geht aus Tert. III, 12 hervor: ,,Non negabis, utpote qui et ipse dicas: ,Deus nobiscum', i. e. Emmanuhel; aut si tam vanus es, ut, quia penes te ,Nobiscum deus' dicitur, non Emmanuhel, idcirco nolis venisse illum, cuius proprium sit, vocari Emmanuhel, quasi non et hoc sit, ,Deus nobiscum', invenies apud Hebraeos Christianos, immo et Marcionitas, Emmanuhelem nominare, cum volunt dicere ,Nobiscum deus', sicut et omnis gens, quoquo sono dixerit ,Deus nobiscum', Emmanuhelen pronuntiabit". Vgl. Chrysostomus, Comm. in Jes. 7, 6.

Daniel sagt (2, 34. 35), daß ein Stein aus den Bergen ohne Hände gebrochen und daß er ,,das Bild" zu Staub zerschmettern werde; der Stein ist das glanzvolle Reich des Weltschöpfers und das Bild das irdische Reich. Also ist offenbar der durch das Gesetz und die Propheten verheißene Messias noch nicht gekommen; denn wenn er gekommen wäre, gäbe es nur sein Reich auf Erden; nun aber bestehen noch alle Reiche (Megethius bei Adamant., Dial. I, 25).

(27) Die Seligpreisungen (Luk. 6, 20 ff.) sind sozusagen das ,,Edictum" Christi, auf welchem die proprietas der christlichen

[1] Also waren diese messianischen Stellen bei Jesajas die loci classici M.s für den Juden-Messias und sind von ihm häufig verwertet worden.

Lehre zu gründen ist im Gegensatz zu den harten Gesetzen des Weltschöpfers (Tert. IV, 14).

,,‚In evangelio est dei regnum, Christus ipse' " (IV, 33).

Alles ist in dem Evangelium n e u — unter anderem lehrt es auch ,,eine neue Geduld" (IV, 16; s. o. unter Nr. 19).

,,... etiam forma sermonis in Christo n o v a, cum similitudines obicit, cum quaestiones refutat" (Tert. IV, 11); der Gegensatz sind die peremptorischen starren Gesetze des Weltschöpfers. Vgl. Tert. IV, 19 (zu Luk. 8, 4): M. hat die Parabel als eine Jesu eigentümliche Redeform bezeichnet. Im übrigen aber sind die Reden Jesu *ψιλαί* (nicht *νοηταί*) und müssen so verstanden, dürfen also nicht allegorisiert werden (Megeth. bei Adamant. I, 7).

,,In lege maledictio est, in fide vero benedictio" (Tert. V, 3). ,,Lex maledicit" > Röm. 12, 14: ,,Benedicite et nolite maledicere" (Orig., Hom. XV, 3 in Num. 23, 8, T. X. p. 174).

,,Creator quidem fratribus dari iussit, Christus vero (Luk. 6, 30) omnibus petentibus; hoc est novum et diversum" (Tert. IV, 16).

,,‚In lege dixit deus (Prov. 22, 2): Ego divitem et pauperem facio; hic vero Jesus beatos dicit pauperes' " (Luk. 6, 20): Mani bei Hegemonius, Acta Archel., im fingierten Brief des Diodorus c. 44 f. S. 64 ff.; höchst wahrscheinlich nach Marcion; denn s. Esnik S. 193: ,,In den Gesetzen des Gerechten wird das Glück den Reichen gegeben und das Unglück den Armen; im Evangelium aber umgekehrt".

Ὁ ἐν τῷ νόμῳ κύριος λέγει (Lev. 19, 18, vgl. Matth. 5, 43)· ‚*Ἀγαπήσεις τὸν ἀγαπῶντά σε καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*'· *ὁ δὲ κύριος ἡμῶν ἀγαθὸς ὢν λέγει* (Luk. 6, 27, dazu Matth. 5, 44)· ‚*Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*' (Megethius bei Adamant., Dial. I, 12; Theodoret., Haer. fab. I, 24) [1].

Das Vorbild hier hat der gute Gott selbst gegeben, da er sich unserer, die wir als F r e m d e seine F e i n d e waren, erbarmt hat, s. Tert. I, 23 (s. o. S. 263*); Orig., Hom. IX, 4 in Num. 16, 46, T. X p. 80 f.

1 Esnik (S. 193) bringt als Marcionitische Antithesen: ,,In den Gesetzen des Gerechten sagt er: Töte nicht, und hier sagt er: Wer seinem Nächsten ungerecht zürnt, der ist schuldig der Hölle. Dort sagt er: Du sollst nicht ehebrechen, und hier sagt er: Wer auf ein Weib hinschaut, um es zu begehren, hat dadurch die Ehe gebrochen in seinem

Der Weltschöpfer hat den Sabbat angeordnet; Christus (Luk. 6, 1 ff) hebt ihn auf (Tert. IV, 12; s. auch Iren. IV, 8, 2 ff); vgl. Hegemonius, Acta Archelai (Brief Diodors S. 64 ff.): „Moyses eum qui sabbato opus fecisset et non permansisset in omnibus quae scripta sunt in lege puniri lapidarique praecepit, sicut factum est ei, qui adhuc ignorans in sabbato fascem ligni collegerat (Num. 15, 32); Jesus vero in sabbato (? ist nicht überliefert, s. jedoch Joh. 5, 8 ff., also gehört es nicht M. selbst an) etiam lectum portare praecepit a se curato (Luc. 5, 24), sed et discipulos in die sabbati vellere spicas ac manibus confricare non prohibet" (l. c. 6, 1).

Dem Weltschöpfer galten die Zöllner als „extranei legis et Iudaismi profani"; Christus nimmt den Zöllner an (Tert. IV, 11 zu Luk. 5, 27 ff).

„Lex a contactu sanguinantis feminae summovet, Christus vero (Luk. 8, 45) idcirco gestivit non tantum contactum eius admittere, sed etiam sanitatem donare" (Tert. IV, 20).

Christus divortium inhibet dicens (Luk. 16, 18): ‚Qui dimiserit uxorem suam" etc. Moyses vero permittit repudium in Deuteronomio (24, 1): ‚Si sumpserit quis uxorem' etc. Vides diversitatem legis et evangelii, Moysis et Christi" (Tert. IV, 34). Vgl. V, 7 (zu 1. Kor. 7, 1 ff.): „Christus vetat divortium, Moyses vero permittit".

(28) „Christus (Veteris Testamenti) pristinum statum Iudaeis pollicetur ex restitutione terrae et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium; noster Christus faciet regnum dei aeternae et caelestis possessionis" (Tert. III, 24, eingeführt mit: „‚Immo', inquis, ‚spero ab illo [dono bono] quod et ipsum faciat ad testimonium diversitatis' "). „‚Creatoris quidem terrenae promissiones fuerunt, Christi vero caelestes' " (Tert. IV, 14).

Herzen. Dort sagt er: Du sollst nicht falsch schwören, sondern halte dem Herrn deine Schwüre, und hier sagt er: Ihr sollt gar nicht schwören." Von M. selbst können diese Antithesen nicht sein, da sie zu Matth. 5, 22. 28. 33 gehören; aber Esnik wird sie nicht erfunden haben (oder sein Gewährsmann). Dann sind sie ein Beweis, daß spätere Marcioniten eklektisch auch die anderen Evangelien benutzt haben.

Tert. I, 24: „M. putat se liberatum esse de regno creatoris, de futuro, non de praesenti". III, 24: „‚Caeleste regnum non praedicatum est apud creatorem' ", daher sei bewiesen, „‚Christum alterius dei esse, a quo primo et solo est revelatum' "; dazu Tert.: „Tu hinc quoque alium argumentaris Christum, quod regnum novum adnuntiet".

„‚Utraque merces creatoris sive tormenti sive refrigerii apud inferos est eis posita, qui legi et prophetis oboedierint, Christi vero et dei eius caelestis sinus et portus, qui non a creatore promulgatus est' " (Tert. IV, 34). Clem. Strom. V, 1, 4: *Ἐάν τις τολμήσας λέγῃ Μαρκίωνι ἑπόμενος τὸν δημιουργὸν σώζειν τὸν εἰς αὐτὸν πιστεύσαντα τὴν ἰδίαν αὐτοῦ σωτηρίαν, παρευδοκιμηθήσεται αὐτῷ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις ὀψὲ καὶ μετὰ τὸν ὑπ' αὐτῶν εὐφημούμενον* [*δυσφημούμενον* ist zu lesen oder zu verstehen] *δημιουργὸν ἐπιβαλλομένη σώζειν καὶ αὐτὴ ἤτοι μαθήσει ἢ καὶ μιμήσει τούτου.*

Zur Parabel von Lazarus bemerkt Markus (Dial. II, 10 f.): *Ἐν τῷ ᾅδῃ ἐστὶν ὁ Ἀβραάμ, οὐκ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ἀπὸ τοῦ συνομιλεῖν αὐτῷ τὸν πλούσιον δείκνυνται ὁμοῦ ὄντες.*

„‚Christus evangelizans pacem, evangelizans bona, adnuntians locum aeternum, aedificans discipulis ascensum suum in caelum' " (Tert., IV, 34).

(29) „Marcion dicit, Cain et eos qui similes sunt ei et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a domino, cum descendisset ad inferos et accurrissent ei, et in suum assumpsisse regnum, Abel autem et Enoch et Noe et reliquos iustos et eos qui sunt erga Abraham patriarchas cum omnibus prophetis et his qui placuerunt deo non participasse salutem; quoniam enim sciebant, inquit, deum suum semper tentantem eos, et tunc tentantem eum suspicati non accurrerunt Jesu neque crediderunt annuntiationi eius, et propterea remansisse animas eorum apud inferos dixit" (Iren. I, 27, 3; Theodoret., Haer. fab. I, 24).

So schon der Presbyter bei Iren. IV, 27, 2.

Καὶ ἄχρι Ἅιδου καταβεβηκέναι τὸν κύριον, ἵνα σώσῃ τοὺς περὶ Κάϊν καὶ Κορὲ καὶ Δαθὰν καὶ Ἀβειρών, Ἡσαῦ τε καὶ πάντα τὰ ἔθνη τὰ μὴ ἐγνωκότα τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων. τοὺς δὲ περὶ Ἄβελ καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωυσέα, Δαυίδ τε καὶ Σολομῶντα

ἐκεῖ καταλελοιπέναι διότι ἐπέγνωσαν, φησί, τὸν θεὸν Ἰουδαίων, ὄντα ποιητὴν καὶ κτιστήν, καὶ τὰ καθήκοντα αὐτοῦ πεποιήκασι καὶ οὐχὶ τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ ἑαυτοὺς προσανέθεντο (Epiph., h. 42, 4).

(*Ὁ ἀγαθὸς θεὸς*) *λάθρα πέμπει καὶ διαφθείρει τὰ δημιουργήματα τοῦ δημιουργοῦ· εἰσβιάζεται κρύφα καὶ παραπείθει καὶ πλανᾷ* (so stellt sich das für den Gegner M.s dar)· *τοὺς ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ κατεγνωσμένους ἢ κατηραμένους, ὥς φατε, ψυχαγωγεῖ καὶ δίκην ἀνδραποδιστοῦ τινος ὑπεξάγει· ἀποδιδράσκειν ἀπὸ τοῦ κυρίου διδάσκει καὶ φεύγειν τὸν πατέρα· αὐτὸς αὐτοὺς εἰσποιεῖται, μὴ συγχωροῦντας τοῦ πατρός· ἐπάγγελται ὁ ἀγαθὸς τῶν ἀλλοτρίων εἶναι πατήρ . . . σεμνός γε ὁ θεὸς τῶν παρ' ἄλλων καταδίκων ἁμαρτωλῶν καὶ ἀκλήρων καί, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, σκυβάλων ἐπιθυμῶν εἶναι πατήρ* (Celsus bei Orig. VI, 53).

(30) ,,Salutem solum animarum esse futuram earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem videlicet, quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem" (Iren. I, 27, 3; V, 4, 1 und andere Zeugen); vgl. Tert. I, 24: ,,(Deus Marcionis) ipsis, quos salvos facit, imperfectam salutem (praebet), scil. animam tenus salvis, carne deperditis, quae apud illum non resurgit". Ähnlich an vielen Stellen, bes. auch in der Schrift de resurr. carnis; wo sich auch c. 2 die Worte finden: ,,Omnes fere haeretici animae salutem, quoquo modo volunt, tamen non negant. viderit unus aliqui Lucanus (Marcionis discipulus) ne huic quidem substantiae parcens". Hipp., Refut. X, 19: *Χριστὸν πεπέμφθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν.* Megeth., Dial. II, 7: *Ὁ ἀγαθὸς ἦλθε σῶσαι μόνην τὴν ψυχήν.*

Die Auferstandenen werden sein ,,wie die Engel"; s. Tert. III, 9: ,,Deus tuus v e r a m quandoquidem substantiam angelorum hominibus pollicetur" — ,erunt enim', inquit, ,sicut angeli' ". Epiph., h. 42, 3: *ψυχῆς ἀνάστασιν εἶναι λέγει καὶ ζωὴν καὶ σωτηρίαν μόνης.*

Vergeltung, bzw. Belohnung der guten Werke > Erlösung aus purer Gnade und Barmherzigkeit: dieser Gegensatz ist für M. oft bezeugt. Hauptstelle Tert. I, 23: ,,Marcionitae dicunt atquin hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera effundatur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine iam extraneos diligere iubeamur". Dazu I, 17: ,,Sufficit unum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate" (s. o. S. 263*. 267*).

(31) Tert. IV, 25: ,,Ex dilectione dei consequuntur vitam aeternam Marcionitae".

Sklavischer Gehorsam > Glaube. Das Gesetz hinderte den Glauben; s. Iren. IV, 2, 7: ,,Non quorundam infidelitatem legi adscribant; non enim lex prohibebat eos credere in filium dei". Aus der unter Nr. 9 S. 265* aus Esnik zitierten Stelle geht hervor, daß es nach M. allen eine Schuldigkeit ist, zum guten Fremden überzugehen (wegen seiner ,,Güte"), obschon sie ganz und gar die Geschöpfe des Demiurgen sind.

Die ,,fides" ist bei dem neuen Gott das Entscheidende, und zwar der Glaube an die Erlösungstat des Gott-Christus, der mit seinem Blute am Kreuz die Sünder losgekauft hat und sie durch den Glauben in gute umwandelt, s. Tert., IV, 18 (,,Aus dem Glauben erwuchs der großen Sünderin der zur Buße treibende Stachel"); IV, 20 (,,blutflüssiges Weib"); IV, 35 (,,die zehn Aussätzigen"); dabei definiert M. die fides als den Glauben, der das Gesetz verachtet (wie es die Blutflüssige durch die Berührung getan hatte). Megethius, Dial. II, 6: *Κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ.* Markus, Dial. II, 1 f: *Ὁ ἀγαθὸς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ σώζει.* L. c. 19 f: *Τῶν πιστευόντων πατήρ ἐστιν ὁ ἀγαθός.* II, 9: ,,Der Tod des Guten ist das Heil der Menschen geworden". I, 3: ,,Der gute Gott hatte Mitleid mit den ihm Fremden als Sündern; weder als gute noch als böse begehrte er sie, sondern er erbarmte sich ihrer in herzlicher Rührung". — Besonders lehrreich ist, daß in den den Marcioniten gebührenden Versen Röm. 16, 25—27 als Zweckbestimmung des nun geoffenbarten Geheimnisses die *ὑπακοὴ πίστεως* angegeben wird. Apelles bei Euseb., h. e. V, 13: *Σώζεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται.*

(32) Aus den zahlreichen Verfolgungen und den Ausbrüchen des Hasses, die uns treffen, ist offenbar, daß wir jetzt zu einem anderen, dem Weltschöpfer-Gott fremden Gott gehören; heißt es doch vom Weltschöpfer (Prov. 21, 1): ,*Καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ θεοῦ*; also ist klar, daß der Weltschöpfer-Gott selbst uns verfolgt hat, da er die Herzen der Könige in seiner Hand hat (Megethius bei Adam., Dial. I, 21). M. nannte seine Konfessionsgenossen ,,*συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι.*" (Tert., IV, 9. 36).

Erklärungen zum Evangelium und zu den paulinischen Briefen.

An zahlreichen Stellen hat Tert., dessen 4. und 5. Buch hier die Hauptquelle ist, nicht gewußt, wie M. sie gedeutet hat, und trägt daher ex hypothesi Alternativ-Auslegungen vor, bzw. gibt (seltener) eine hypothetische Auslegung. Alle diese Fälle sind im folgenden beiseite gelassen; doch ist die Unterscheidung von echten M.-Auslegungen nicht durchweg deutlich. Dazu kommt, daß an einigen Stellen dem Tert. zwei Marcionitische Auslegungen vorlagen, eine des Meisters und eine der Schüler, die, von den Gegnern bedrängt, die Erklärung des Meisters preisgaben. Aber auch diese Fälle sind nicht immer sicher zu unterscheiden. Die Auslegungen M.s zu Bibelstellen, aus denen er eigentliche Antithesen entwickelt hat, habe ich nur zum Teil wieder aufgenommen, und auch solche Auslegungen in der Regel beiseite gelassen, in denen er lediglich seine Hauptlehre ohne jede Nuance wiederholt oder die bereits oben mitgeteilt worden sind. Außer Tert. haben auch Origenes, Adamantius, Ephraem, Chrysostomus u. a. hier Material geliefert.

Zu Luk. 4, 27 s. o. die Antithese (S. 282*).

Zu Luk. 4, 30: M. bewies aus dem ,,Hindurchgehen" Jesu, daß er ein Phantasma gewesen sei (IV, 8).

Zu Luk. 4, 32 (,,Stupebant omnes"): ,,,Quoniam adversus legem et prophetas docebat' " (IV, 7).

Zu Luk. 4, 35: ,,,Atquin', inquis, ,increpuit daemoniacum Iesus quasi mentitum, quod eum Iesum quidem, sed creatoris existimasset' " (IV, 7).

Zu Luk. 4, 41: Jesus hieß die ausgetriebenen Dämonen schweigen, weil sie ihn irrtümlich für den Christus des Weltschöpfers hielten (IV, 8).

Zu Luk. 5, 13: ,,,Christus ut aemulus legis tetigit leprosum' .... ,legem destruxit' " (IV, 9); ein Aussätziger durfte nach dem Gesetz nicht berührt werden. Christus unterlag augenscheinlich nicht der Ansteckungsgefahr, also war er ein Phantasma (die Stelle ist S. 188* abgedruckt).

Zu Luk. 5, 14: ,,,Ut bonus', inquit, ,praeterea sciens omnem, qui lepra esset liberatus, sollemnia legis executurum, ideo ita

praecepit' („Zeige dich dem Priester" usw.)... ,indulsit legi obsequium' " (IV, 9).

Zu Luk. 5,20 (Vergebungsspruch an den Gichtbrüchigen): „,Nova ista Christi benignitas' " (IV, 10).

Zu Luk. 5, 27 ff. (Berufung des Zöllners): „Publicanum adlectum a domino in argumentum deducit, quasi ab adversario legis adlectum extraneum legis et Iudaismi profanum" (IV, 11).

Zu Luk. 5, 33 ff. (Johannesjünger „,Iohannes nihil administravit'... ,Christus reiecit Iohannis disciplinam ut dei alterius et discipulos defendit, ut merito aliter incedentes, aliam scil. et contrariam initiatos divinitatem' " (IV, 11); vgl. Orig., Comm. I § 82 in Joh.: ,*Ἑτέρου τυγχάνει θεοῦ ὁ Ἰωάννης, ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος καὶ ἀγνοῶν τὴν καινὴν θεότητα*'.

Zu Luk. 5, 36 ff. („Alte Schläuche, altes Kleid"): Das Ev. ist „,alienum et contrarium' " in bezug auf das A T.; „,etiam forma sermonis in Christo nova, cum similitudines obicit, cum quaestiones refutat' " (IV, 11; s. auch IV, 19 zu Luk. 8, 4).

Zu Luk. 6, 1 ff. („Ährenausraufen"): „,E nova Christi institutione' " gegenüber dem Sabbatsgebot („sabbatum intervertit"); dies zeigt eine „,alia a Christo demonstrata divinitas' " (IV, 12).

Zu Luk. 6, 20 ff. („Seligpreisungen") M. muß sie als die „,ordinariae (= „die eigentlichen") sententiae Christi, per quas proprietatem doctrinae suae inducit' " oder ähnlich bezeichnet haben, weshalb sie Tert. im Sinne M.s „edictum Christi" nennt (IV, 14).

Zu Luk. 6, 22: Der Ausdruck „Menschensohn" ist parabolisch (Megethius im Dial. I, 7).

Zu Luk. 6, 23 („Die Väter der Juden haben die Propheten gehaßt und verfolgt"): „,Non statim', inquis, ,prophetas tuebatur, si iniquitatem Iudaeorum adfirmatam volebat, quod nec cum prophetis suis pie egissent' " (IV, 15).

Zu Luk. 6, 24 ff. („Die Wehe, die Jesus ausspricht"): „,Vae non tam maledictionis est quam admonitionis' " (IV, 15).

Zu Luk. 6, 27 ff. („Statt Wiedervergelten Segnen") „,Novam plane patientiam docet Christus' " (IV, 16).

Zu Luk. 6, 30 („Man soll allen geben"): „,Hoc est novum et diversum' " (IV, 16).

Zu Luk. 6, 35 („Söhne des Höchsten"); also soll es keine leiblichen Söhne mehr geben (IV, 17).

Zu Luk. 6, 37 f. („Richtet nicht"): „‚Deus non iudicat' " (IV, 17).

Zu Luk. 6, 43 ff. („Schlechter und guter Baum"): „‚Duo dei' " (IV, 17).

Zu Luk. 7, 9 („Solchen Glauben habe ich nicht einmal in Israel gefunden"): „‚Cur non licuerit illi alienae fidei exemplo uti?' " (IV, 18).

Zu Luk. 7, 11 ff. („Jüngling von Nain"): „‚Novum documentum' " der Macht und Güte Christi (IV, 18).

Zu Luk. 7, 16 („Die, welche das Nain-Wunder erlebt, priesen Gott"): „‚Illi quidem creatorem glorificabant, Christus vero non corrigebat' " (IV, 18), weil er geduldig war.

Zu Luk. 7, 20 ff. („Die Botschaft des Johannes"): „‚Scandalizatur Iohannes auditis virtutibus Christi, ut alterius dei' " (IV, 18) .... „Selig, wer sich nicht ärgert" ist gegen den Täufer gemünzt. „‚Ideo Iohannes subiectus ei, qui minor fuerit in regno dei, quia alterius est dei regnum, in quo modicus quis maior erit Iohanne, alterius Iohannes, qui omnibus natis mulierum maior est' " (IV, 18).

Zu Luk. 7, 50 („Dein G l a u b e hat den Bußstachel erzeugt und dich erlöst"): M. legte darauf das höchste Gewicht, daher ihn Tert. an das Glaubenswort des Habakuk erinnert (IV, 18).

Zu Luk. 8, 4 („Säemann-Gleichnis"): M. hat die Parabel als Jesu eigentliche Redeform bezeichnet (IV, 19).

Zu Luk. 8, 8 („Wer Ohren hat zu hören"); s. d. Antithese S. 282* (IV, 19).

Zu Luk. 8, 21 („Meine Mutter und Brüder"): „‚Ipse', inquiunt, ‚contestatur se non esse natum dicendo: Quae mihi mater et qui mihi fratres?' " (IV, 19) und schon zu Luk. 8, 20: „‚Quid enim, si temptandi gratia nuntiatum est ei?' " S. auch de carne 7. 8. Ephraem, Evang. Conc. Expos. p. 122 f: M. sagte, es war eine Versuchung Jesu seitens der Gegner.

Zu Luk. 8, 25 („Stillung des Sturms"): „‚Iste qui ventis et mari imperat, novus dominator atque possessor est elementorum subacti iam et exclusi creatoris'." Die ATlichen Parallelen lehnte M. als solche ab: „‚Quid ad haec' " (IV, 20).

Zu Luk. 8, 27 ff. („Der Dämonische bei den Gadarenern"): „‚Daemones ignoraverunt quod novi et ignoti dei virtus operaretur in terris' " (IV, 20).

Zu Luk. 8, 45 ff. („Blutflüssiges Weib“): s. die Antithese S. 293*; sodann betonte M. auch hier (8,48) stark, wie bei der großen Sünderin, den Glauben; Tert. schreibt: „At enim, si fidem mulieris invenimus ita meruisse, quis es, ut aemulationem legis interpreteris in isto facto, quod ipse dominus ex fidei remuneratione editum ostendit? (daß es „remuneratio“ sei, leugnete M. wohl). sed hanc vis mulieris fidem constituere, qua contempserat legem“ (IV, 20).

Zu Luk. 9, 21 („Petrusbekenntnis“): „Jesus legt dem Petrus nach dem Bekenntnis Schweigen auf; „‚quia non recte senserat, noluit mendacium disseminari‘ “ (IV, 21).

Zu Luk. 9,28 ff. („Verklärung“): „‚Christus Moysis et Heliae destructor advenit: hoc (significat) vox illa de caelo: Hic est filius meus dilectus, hunc audite, i. e. non Moysen iam et Helian‘ “ (IV, 22). — Zu 9, 33 („Hüttenbau“) bemerkte M., die Worte: „Er wußte nicht, was er sagte“, zeigen, daß Petrus glaubte, Christus sei der Christus des Moses und Elias“ (l. c.).

Zu Luk. 9, 41: M. bezog die *γενεὰ ἄπιστος* auf die Jünger (IV, 22).

Zu Luk. 9, 57: M. scheint das Anerbieten des Ungenannten, ihm überall zu folgen, für Hochmut oder Heuchelei gehalten zu haben (IV, 23).

Zu Luk. 9, 60: *Κἂν συγχρήσωνται τῇ τοῦ κυρίου φωνῇ λέγοντος (τῷ Φιλίππῳ?): „Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀκολούθει μοι‘ ἀλλ' ἐκεῖνο σκοπείτωσαν ὡς τὴν ὁμοίαν τῆς σαρκὸς πλάσιν καὶ Φίλιππος φέρει νεκρὸν οὐκ ἔχων μεμιαμμένον κτλ.* (Clem., Strom. III, 4, 25).

Zu Luk. 10, 9 („Das Himmelreich ist nahe gekommen“): „‚Regnum dei Christus novum atque inauditum adnuntiavit‘ “ (IV, 24).

Zu Luk. 10, 21 f. Die Hauptstelle M.s für die Lehre vom fremden und unbekannten, erst durch Christus offenbarten Gott: „‚Ipsam magnitudinem sui deus absconderat, quam cum maxime per Christum revelabat, in destructionem rerum creatoris, uti traduceret eas‘ “ . . . . „‚Omnia mihi tradita = omnes nationes‘ “ (IV, 24 f.). Chrysostomus, Hom. 38 (39), 2 in Matth.: „*Οὐ περὶ ἀγνώστου τινὸς θεοῦ καὶ μηδενὶ γενομένου γνωρίμου ταῦτα ἔφασκεν, ὥς φησιν ὁ Μαρκίων.*

Zu Luk. 10, 25 („Was muß ich tun, damit ich das Leben

erwerbe" [M. las „ewige" nicht]): „‚Doctor de ea vita videtur consuluisse, quae in lege promittitur a creatore longaeva, et dominus ideo illi secundum legem responsum dedit' " (IV, 25).

Zu Luk. 10, 27 („Du sollst lieben" usw.): „‚Ex dilectione dei consequimur vitam aeternam' " (IV, 25).

Zu Luk. 11, 1 („Lehre uns beten"): „(Der Jünger bat so), ‚quia alium deum aliter existimaret orandum' " (IV, 26).

Zu Luk. 11, 8 („Der in der Nacht bittende Mann"): Weil er dem Schlafenden lästig ist, ist es offenbar, daß er ihm ein Fremder ist (IV, 26).

Zu Luk. 11, 19: „Marcion putat sic accipiendum: ‚Si ego in Beelzebule, filii vestri in quo?' quasi illos suggillaret in Beelzebule eicientes" (IV, 26).

Zu Luk. 11, 22 („Der Stärkere, der über den Starken kommt"): „‚Creator ab alio deo subactus' " (IV, 26). Aus dieser Stelle hat M. wahrscheinlich den Namen „ὁ ἐπερχόμενος" für seinen Christus entnommen (s. o. S. 283*).

Zu Luk. 11, 27 f.: M. folgerte aus der Antwort, die Jesus dem seine Mutter preisenden Weibe gegeben hat, daß er nicht von einem Weibe geboren sei (IV, 29). M. bei Ephraem, Evang. Conc. Exp. 122 f.: „‚His verbis solummodo tentarunt, num vere natus esset' " (Wie bei der Perikope von der Mutter und den Brüdern).

Zu Luk. 11, 38 f.: M. schloß daraus, daß Jesus nicht vor dem Essen eine Waschung vorgenommen hat, er habe das Gesetz aufgelöst (IV, 27).

Zu Luk. 11, 42 ff.: schloß aus dem Wehe über die Pharisäer, daß Jesus sie schelte, weil sie nicht den wahren Gott haben; aber dann: „‚Haec omnia (die Wehe) ad infuscandum creatorem Christus ingerebat ut saevum, erga quem delinquentes Vae habituri essent' " (IV, 27).

Zu Luk. 11, 46 („Die schweren Lasten"): „‚Onera legis suggillat detestator eius' " (IV, 27).

Zu Luk. 12, 1 („Der Sauerteig der Pharisäer"): „‚Fermentum, quod est hypocrisis i. e. praedicatio creatoris' " (IV, 28).

Zu Luk. 12, 2 f. („Nichts ist verhüllt" usw.): „‚Dei ignoti retro et occulti revelatio et adagnitio' " (IV, 28).

Zu Luk. 12, 5 („Fürchtet den, der in die Hölle werfen kann"): „Per haec severitatem creatoris infuscat, non remissuri blasphe-

miam et occisuri etiam in gehennam" (IV, 28). Den Vers 10 verstand M. antithetisch (das gegen Christus gesprochene Wort vergibt er, aber der Weltschöpfer vergibt die Blasphemie gegen den h. Geist nicht); IV, 28.

Zu Luk. 12, 13 f. („Erbschlichter"), s. d. Antithese S. 280* (IV, 28).

Zu Luk. 12, 22 ff. („Sorget nicht"): „‚Christus derogator creatoris non vult de eiusmodi frivolis (scil. über Nahrung, Kleidung usw.) cogitari'" (IV, 29).

Zu Luk. 12, 39 f. („Der Hausherr und der Dieb"): „‚Fur in parabola in personam creatoris disponendus est'" (IV, 29); ob auch der Menschensohn in v. 40?

Zu Luk. 12, 46: „Temperare temptant hunc sensum, cum deo eius vindicatur, quasi tranquillitatis et mansuetudinis sit segregare solummodo et partem eius cum infidelibus ponere, acsi (= velutsi) non sit vocatus (scil. in iudicium), ut statui suo redditus" (IV, 29).

Zu Luk. 12, 49 („Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden"): „Figura est" (IV, 29).

Zu Luk. 12, 50 („Ich habe eine Taufe"): M. hat auf diese Stelle das Recht, die Taufe zu wiederholen, begründet (Epiph., h. 42,3).

Zu Luk. 12, 59 („Der letzte Heller"): „Marcionitae in persona creatoris obtrectationis nomine disserunt" (IV, 29).

Zu Luk. 13, 19 („Das Senfkorn wird zum großen Baum"): „‚Hortus i. e. homo, homo seminans i. e. Christus.'" Dazu Tert.: „Aut si, ut hunc laqueum evadant, converterint hominis personam a Christo in hominem accipientem semen regni et seminantem in horto cordis sui". Hier mögen Tert. zwei Marcionitische Erklärungen vorgelegen haben oder M. selbst schwankte bei seiner Auslegung (IV, 30).

Zu Luk. 13, 21 („Sauerteig-Gleichnis"): „Fermento comparavit, non azymis, quae familiora sunt creatori'" (IV, 30).

Zu Luk. 14, 16 ff. („Das große Abendmahl"): „M. cenae istius vocationem in caeleste convivium interpretatur spiritalis saturitatis et iocunditatis" (IV, 31).

Zu Luk. 16, 13: M. scheint gesagt zu haben, er sei nicht sicher, wie „der Mammon" zu verstehen sei; mit dem Weltschöpfer ihn zu identifizieren muß er Bedenken getragen haben,

da dieser als ,,ungerecht" bezeichnet wird (IV, 33); doch kommt man hier nicht zur Klarheit, vgl. Iren. III, 8, 1.

Zu Luk. 16, 16 (,,Das Gesetz und die Propheten bis Johannes"): Ein Hauptspruch M.s; ,,,post Johannem desinit Judaismus, incoepit Christianismus... facta est sedatio legis et prophetarum et initiatio evangelii, in quo est dei regnum, Christus ipse' " (IV, 33).

Zu Luk. 16, 18 (,,Ehescheidung"); s. d. Antithese oben S. 293* (IV, 34).

Zu Luk. 16, 19 ff. (,,Lazarus-Parabel") s. d. Antithesen oben S.294* (IV, 34): auch Abraham ist apud inferos; speciell zu den Worten, sie sollen Moses und die Propheten hören: ,,,Immo' inquit, ,nostri dei monella de caelo non Moysen et prophetas iussit audiri, sed Christum: Hunc audite'..., vox caelestis iussit illum audiri, quem agnoverant (scil. die 12 Jünger) evangelizantem pacem, evangelizantem bona, adnuntiantem locum aeternum, aedificantem illis ascensum suum in caelum." ' (IV, 34, u. s. oben IV, 22).

Zu Luk. 17, 1 (,,Die Drohung wider den, der ein Ärgernis gibt"): ,,,Alius ulciscatur scandalum discipulorum eius' " (IV, 35).

Zu Luk. 17, 4: Siebenmal dem Bruder zu vergeben, ist ein neues Gebot (IV, 35).

Zu Luk. 17, 11 ff. (,,Die zehn Aussätzigen"), s. die Antithesen oben S. 282* (IV, 35). Aber zu den Worten: ,,Zeiget euch den Priestern", wird hier eine andere Auslegung gegeben als zu 5, 14 (IV, 9), nämlich Christus, der schon entschlossen war, sie auf dem Wege zu heilen, habe dies gesagt als ,,,legis inlusor, ut in itinere curatis ostenderet nihil esse legem cum ipsis sacerdotibus.' " ..., ,,Ex fide iam iustificandos sine legis ordine remediavit.' " ... ,Unum illum solutum ex decem memorem divinae gratiae Samariten miratus non mandat offerre munus ex lege, quia satis iam obtulerat gloriam deo reddens." Vielleicht gehört hierher, was Clemens, Strom. III, 10, 69 als Marcionitische Exegese (ohne die Unterlage anzugeben) mitteilt: *μετὰ μὲν τῶν πλειόνων τὸν δημιουργὸν εἶναι τὸν γενεσιουργὸν θεόν, μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ τὸν σωτῆρα ἄλλον δηλονότι θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ υἱὸν πεφυκότα.*

Zu Luk. 17, 20 f. (,,Wann kommt das Reich Gottes?"): ,,,Christus de alterius regno respondit quam de cuius consulebatur' " (IV, 35).

Zu Luk. 18, 19 („Niemand außer Gott ist gut") — eine Hauptbeweisstelle M.s —: „‚Deus optimus et ultro bonus' . . . ‚sed quis optimus nisi unus', inquit, ‚deus; ex duobus deis unum optimum ostendit'" (IV, 36), vgl. Orig., De princ. II, 5, 4: „‚Proprium vocabulum patris Christi, qui tamen alius est a creatore omnium deo'" („cui creatori bonitatis nullam M. dedit appellationem", fügt Orig. hinzu). „Die Marcioniten sehen in diesem Spruch gleichsam einen ihnen eigens gegebenen Schild". (Orig., l. c.).

Zu Luk. 18, 35 ff. („Der Blinde von Jericho"): Die Vorangehenden bedrohten ihn zu schweigen „‚quia de David filio mentiebatur"'; Christus selbst corrigiert ihn nicht, „‚quia patiens dominus'" (IV, 36) s. außerdem die Antithese oben S. 265*.

Zu Luk. 19, 11 ff: Tert. ist unsicher, ob M. die Parabel von den Pfunden auf den Weltschöpfer oder auf den anderen Gott deutet; nach v. 21. 22 ist er geneigt, ersteres anzunehmen (IV, 37).

Zu Luk. 20, 5: M. beurteilte die Johannestaufe nicht als vom Himmel stammend, sondern zum Weltschöpfer gehörig (IV, 38).

Zu Luk. 20, 27 ff.: Zu dieser Geschichte bemerkt M., daß die Sadduzäer nach der Auferstehung im Reiche des Weltschöpfers gefragt haben, Jesu Antwort aber sicher auf die Auferstehung bezog, die der gute Gott herbeigeführt. Der αἰὼν οὗτος (v. 34) gehört nach M. jenem, der αἰὼν ἐκεῖνος (v. 35) aber diesem, und zwar bezog M., indem er οὓς δὲ κατηξίωσεν ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν las, τοῦ αἰῶνος ἐκείνου als Genetiv, wie Tert. ausdrücklich bemerkt, zu ὁ θεός; dazu: „‚filii huius aevi: de hominibus dictum est creatoris nuptias permittentis'" (IV, 38).

Zu Luk. 20, 36: „Deus tuus veram quandoque substantiam angelorum hominibus pollicetur — ‚erunt enim', inquit, ‚sicut angeli'" (III, 9).

Zu Luk. 20, 41 ff.: Der Text ist hier corrumpiert; doch ist deutlich, daß M. hier den Christus Davids von seinem Christus unterschieden hat (IV, 38).

Zu Luk. 21, 8: Jesus hat nach M. vor dem noch kommenden Christus des Weltschöpfers gewarnt, und er hat in den Kriegen, Aufruhren usw., die da kommen (v. 9 f.), die Vorzeichen des kriegerischen Messias erkannt, „‚quae severo et atroci deo congruunt'", wie sie Sach. 9, 15 f. prophezeit sind (IV, 38).

Zu Luk. 21, 17: „‚Apostoli ut alterius dei praecones a Judaeis vexati'" (IV, 39).

Zu Luk. 21. 25 ff.: M. verteilte in der eschatologischen Rede Jesu die ,,concussiones" auf den grausamen Weltschöpfer, die ,,promissiones" auf den guten Gott, ,,quas creator, ignorans illum, non prophetasset". Die folgenden Ausführungen Tert.s zeigen, daß M. die Ankunft der beiden Christus hier prophezeit sah; Tert: ,,Non potes separare ab illo (scil. a Christo creatoris) alteram partem; unius enim filii hominis adventu constituto inter duos exitus concussionum et promissionum necesse est ad unum pertineant filium hominis et incommoda nationum et vota sanctorum" (IV, 39).

Zu Luk. 22, 19: Tert. IV, 40: ,, ,Hoc est corpus meum, i. e. figura corporis mei' ". ,,Ein Gleichnis" (Ephraem, Lied 47, 1). Wahrscheinlich gebühren M. die Worte: ,,Propterea Christus panem sibi corpus finxit, quia corporis carebat veritate" (IV, 40). Ephraem, Evang. Conc. Expos. p. 122 f.: ,, ,Et corpus suum dedit eis ad manducandum, ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere' ". Ob echt?

Zu Luk. 22, 66 f.: Nach M. hat sich Christus auch bei dem Verhör nicht als Sohn eines anderen Gottes bekannt, ,, ,ut pati posset' " (IV, 41).

Zu Luk. 22, 70 (,,Bist du Gottes Sohn?"): M. faßte die Antwort Jesu so: ,, ,Vos dicitis, non ego " (IV, 41).

Zu Luk. 24, 25 (,,In bezug auf alles, was ich euch gesagt habe"): ,, ,Alterius se dei esse' " (IV, 43).

Zu Luk. 24, 38 f. (,,Sehet meine Hände und Füße" usw.): ,,Vult itaque M. sic dictum, quasi ,spiritus ossa non habet, sicut me videtis habentem' ad spiritum referatur ,Sicut me videtis habentem, i. e. non habentem ossa, sicut et spiritus' " (IV, 43).

Zu Luk. 24, 42: ,,Christus hat nach seiner Auferstehung Fisch gegessen und nicht Fleisch" (Esnik S. 195).

Über die Stellen aus anderen Evangelien, die M. in den Antithesen zitiert und sich mit ihnen auseinandergesetzt hat, s. S. 249* ff. Über die Rede von der Selbstentmannung (Matth. 19) hat er sich nach Origenes (Comm. XV, 3 in Matth., T. III p. 333) also ausgesprochen: *Μαρκίων φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφὴν καὶ τοὺς τόπους [= λόγους] τούτους ἠθέτησεν ὡς οὐχ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένους, νομίσας δεῖν ἤτοι παραδέξασθαι μετὰ τοῦ φάσκειν τὸν σωτῆρα ταῦτα εἰρηκέναι ἢ μὴ ἂν εὐλόγως τολμήσαντα τὰ τηλικαῦτα ἐσόμενα εἰς*

δυσφημίαν τὴν κατὰ τοῦ λόγου, μηδὲ πιστεύειν εἶναι τοῦ σωτῆρος τοὺς λόγους, εἴγε μὴ ἀλληγοροῦντα.

Zu Gal. 1, 1 ff: ,, ,Principalis adversus Judaismum epistula.' "

Zu Gal. 1, 1: ,, ,Paulus ipse', inquit, ,apostolum est professus et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum Christum' "; also — das ist M.s Gedanke — bedarf er keiner anderen Beglaubigung; also ist die Apostelgesch. abzulehnen (Tert. V, 1; s. V, 2 u. sonst: ,,Apostolorum Acta respuitis"). Der Brief enthält nach M. ,,et legis destructionem et evangelii aedificationem", weil die Predigt von dem anderen Gott . . . ,, ,Galatae visi sunt sic ad aliud evangelium transferri (Gal. 1, 6), dum ad creatorem transferuntur' " . . . ,, ,evangelium dei novi ab apostolo defensum' " . . . . ,, ,et ideo', dices, ,subtexuit (Gal. 1, 8): Licet angelus de caelo aliter evangelizaverit, anathema sit, quia et creatorem sciebat evangelizaturum' " . . . . ,, ,Angelum M. ad evangelium retulit creatoris" (V, 2) . . . . ,,Petrum ceterosque apostolos vultis Judaismi magis adfines subintelligi" (V, 3). Orig. bei Hieron. zu Gal. 1, 1: ,,In Marcionis Apostolico non est scriptum ,Et per deum patrem', volentis exponere, Christum non a a deo patre, sed per semetipsum suscitatum."

An den ersten Versen des Briefs stellte M. fest, daß es nur eine Evangelienschrift geben könne, die identisch sei mit dem Evangelium des Paulus und mit seinem eigenen (s. Tert. öfters). Nach Chrysost. (zu Gal. 1, 6 f.) sagte M.: *Ἰδοὺ καὶ Παῦλος εἶπεν· ,Οὐκ ἔστιν ἕτερον εὐαγγέλιον'.* Dazu Chrysost.: *Οὐδὲ γὰρ παραδέχονται τοὺς εὐαγγελιστὰς ἅπαντας, ἀλλὰ ἕνα μόνον, καὶ αὐτὸν περικόψαντες καὶ συγχέαντες, ὡς ἐβούλοντο.*

Zu Gal. 1, 7: M. schob hier *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* ein u. schloß, daß es nur eine Evangelienschrift geben dürfe (Megethius, Dial. I, 6).

Zu Gal. 2, 4: ,, ,Falsi et superinducticii fratres interpolatione scripturae, qua Christum creatoris effingerent, perverterunt evangelium' " (V, 3).

Zu Gal. 2, 11 ff.: ,, ,Reprehendit Petrum non recto pede incedentem ad evangelii veritatem.' " (s. z. diesem Ausdruck die Marcionitischen Prologe) . . . ,, ,ob divinitatis diversitatem' " (V, 3).

Zu Gal. 3, 13: ,,Subrepit in hoc loco M. ,de potestate creatoris', quem sanguinarium, crudelem infamat et iudicem, asserens

nos redemptos esse per Christum, qui alterius boni dei filius sit" (Orig. bei Hieron. im Comm. z. d. St.).

Zu Gal. 3, 13: „‚In lege maledictio est, in fide vero benedictio'; non potes distantiam auctorum vindicare" (V, 3); s. auch die Antithese oben S. 288* f. u. „‚videbitur alterius dei esse Christus et idcirco a creatore (ohne es zu wissen) iam tunc in lege maledictus' " (V, 3). Zu ἐξηγόρασεν s. oben l. c.

Zu Gal. 4, 5 (Ephes. 1, 5): Τίς ποτε τὰ ἴδια υἱοποιεῖται; (Markus, Dial. II, 19 f.).

Zu Gal. 4, 9 (στοιχεῖα) = „‚mundalia elementa, per quorum derogationem Paulus Galatas a creatore avertere cupiebat" (V, 4).

Zu Gal. 5, 2. 6: „‚Circumcisionem Christus ab alio deo veniens exclusit' " (V, 4).

Zu Gal. 5, 10: Hieron., Comm. in Gal.: „‚Occulte', inquiunt, ‚Petrum lacerat' ". (Die Stelle kann aber auf die Marcioniten gehen.)

Zu Gal. 5, 14: „‚Lex adimpleta est, iam non adimplenda' " (V, 4).

Zu Gal. 6, 6: „M. hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur ‚in omnibus bonis' " (Orig. bei Hieron. im Comm. z. d. St.).

Zu Gal. 6, 14: „‚Mundus i. e. dominus mundi' " (V, 4).

Zu Gal. 6, 17 (Τῶν δὲ ἄλλων εἰκῇ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέσθω, so las M.): „‚Persecutores vocat Christi' " (V, 4).

Zu I Kor. 2, 8: „Argumentatur haereticus, ⟨quod⟩ principes huius saeculi dominum, alterius scil. dei Christum, crucifixerint, ut et hoc in ipsum redigat creatorem" . . . . „Secundum Marcionem nec apostolus hoc loco patitur ignorantiam adscribi virtutibus creatoris in gloriae dominum, quia scil. non illas vult intelligi principes huius saeculi." Also sah M. in ihnen weltliche Machthaber (V, 6).

Zu I Kor. 4, 9: „Mundum deum mundi interpretatur" (V, 7).

Zu I Kor. 8, 5: M. nahm die wirkliche Existenz der „dei sive in caelo, sive in terris" an und rechnete zu ihnen den Weltschöpfer (V, 7).

Zu I Kor. 8, 13: Auf diese Stelle gründete M. das Verbot des Fleischgenusses (Esnik S. 197).

Zu I Kor. 9, 15 f.: M. folgerte hier, Paulus habe gratis ge-

arbeitet, um die gesetzliche Bestimmung umzustoßen, die dem Arbeiter das Recht auf den Lohn zusichert (V, 7).

Zu I Kor. 10, 25: M. sah in der Erlaubnis, Fleisch vom Markt zu kaufen, die Anordnung des neuen Gottes (V, 7).

Zu I Kor. 12, 10 („Zungenreden"): „‚Paulus alienum charisma ⟨a⟩ creatoris praedicatione confirmat' " (V, 8).

Zu I Kor. 15, 24 f.: Nicht der gute Gott bringt alles gewaltsam unter die Füße Christi, „sondern der Herr der Welt zerstört sich selbst und seine Welt in Ewigkeit"; also wechselt nach M. in diesen Versen das Subject; in v. 24 ist es der Weltschöpfer, in v. 25 Jesus (Esnik S. 190).

Zu I Kor. 15, 29 („Taufe Verstorbener"): M. schloß aus diesem paradoxen Brauch, daß Paulus „auctor aut confirmator novus" sei (V, 10).

Zu I Kor. 15, 44: „‚Si seritur anima, resurgit spiritale' " .. „animam dicit in resurrectione spiritum futuram" (V, 10).

Zu I Kor. 15, 49: („Wir werden das Bild des Himmlischen tragen"): „‚Ad substantiam caelestem refert apostolus haec verba' " (V, 10).

Zu I Kor. 15, 50 („Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben"): „‚Substantiam carnis iubemur exponere... substantiae carnis in nomine carnis denegatur dei regnum' " (V, 10 u. a. Zeugen).

Zu II Kor. 2,17 (LA *λοιποί*, bezogen auf die Apostel): Die Apostel waren *καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*.

Zu II Kor. 3, 3. 6. 11. 13: Diese Verse hat M. im Interesse seiner Lehre von den zwei Göttern besonders hervorgehoben, speziell das *καταργεῖσθαι* in bezug auf das Gesetz und die „novitas" des „testamentum spiritus" (V, 11).

Zu II Kor. 3, 14: M. las *τὰ νοήματα τοῦ κόσμου* und verstand unter der Welt den Weltschöpfer (V, 11).

Zu II Kor. 3, 15 („Bis heute hängt die Decke"): M. erklärte „bis heute" durch „bis auf Paulus", den Apostel des neuen Christus (V, 11).

Zu II Kor. 4, 4: Der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* war für M. der Weltschöpfer (V, 11, vgl. V, 17; Iren. III, 7, 1 und Markus, Dial. II, 21). Auch an dem *ἐτύφλωσεν* machte sich M. das deutlich.

Zu II Kor. 5, 1: „‚Sic ait Paulus habere nos domum aeter-

nam, non manu factam in caelo, quia quae manu facta est, creatoris, interit in totum, dissoluta post mortem' " (V, 12).

Zu II Kor. 5, 17 („Neue Creatur in Christo"): „Vom Marcioniten bei Adamant., Dial. II, 16 f., neben dem Spruche vom Wein und den Schläuchen zitiert.

Zu II Kor. 8, 9 (ἐπτώχευσε): nach Ephraem, Lied 36, 6 f. war M. dieser Ausdruck unbequem.

Zu II Kor. 11, 14: M. deutete den Satan an dieser Stelle als den Weltschöpfer; den Satan beurteilte auch er, wie Tert. bemerkt, als einen Engel des Schöpfers (V, 12); allein (zu Ephes. 6, 11) scheint Tert. doch unsicher, wie es sich mit dem Teufel bei M. verhält (V, 18): „aut si diabolus creator est, quis erit diabolus apud creatorem?" Allein das ist nur Schein.

Zu Röm. 1, 16 f.; 2, 2. 16. 28 f.; 3, 21 f.; 5, 1. 20 f.: Aus Tert.s Bemerkungen geht hervor, daß M. besonders diese Stellen für seine Scheidung der beiden Götter verwertet hat (V, 13).

Zu Röm. 1, 24 f.: Orig. sagt (Comm. I, 18, T. VI p. 55 f.), M. habe „ne extremo quidem digito" die hier liegenden Schwierigkeiten berührt.

Zu Röm. 2, 21: „,Creatorem ipsum apostolus his modis tangit, qui et furari vetans fraudem mandaverit in Aegyptios auri et argenti" '... „Marcionitae et cetera (2, 22 ff.) in creatorem retorquent" (V, 13).

Zu Röm. 2, 16: Aus Orig., Comm. V in Joh. p. 104 folgt, daß M. aus den Worten κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου geschlossen, es dürfe nicht mehr als e i n Evangelium geben; s. zu Gal. 1, 7.

Zu Röm. 2, 25: Orig., Comm. II, 13, T. VI p. 136 ff. bemerkt zu „ἡ περιτομὴ ὠφελεῖ, er habe nichts darüber gefunden, wie sich M. mit dieser Stelle auseinandersetze, da er doch den Gott zu verhöhnen pflege, der die Beschneidung befohlen habe. Das nun folgende Stück, welches als stoisch bezeichnet ist, kann nur Marcionitisch (oder von Apelles) sein: „Indicet aliquid mysticum circumcisio et figuram teneat allegoricam — itane oportuit, ut cum poena et periculo parvulorum, cum cruciatibus tenerae et adhuc innocentis infantiae ‚figurarum species et legis aenigmata' conderentur? sic non habebat legislator, ubi formas mysticas poneret, nisi in dedecoratione verecundorum locorum, et dei omnipotentis lex aeternique testamenti signaculum non potuit nisi in obscoenis membrorum partibus collocari? itane

bonus est deus iste, qui natum hominem statim in primis novae lucis auspiciis praeceperit vulnerari? et si, ut vobis videtur, ipse est et animae creator et corporis, aut superfluo se plasmasse partem illam corporis notat, quam post modum mandat abscindi, ut per miserorum supplicia proprium emendet errorem, aut quod necessario et utiliter fecit, non recte mandat auferri. tum praeterea si curae est deo plurimos ad cultum suae religionis adduci, maximum ex circumcisione obstaculum nascitur: cum eo enim, quod supplicium unusquisque declinat, tum etiam irrisionem turpitudinis refugit; unde magis impedimentum hoc religionis quam insigne ducendum est".

Zu Röm. 3, 20: M. argumentierte, das Gesetz sei selbst sündig, wenn durch dasselbe Erkenntnis der Sünde komme (Orig., Comm. III, 6 in Rom., T. VI p. 195).

Zu Röm. 4, 15: Orig., Comm. IV, 4, T. VI p. 254 (griech. in Journ. of Theol. Stud. XIII, 1911, p. 359): *Φασί τινες· εἰ ἔνθα ‚οὐκ ἔστι νόμος οὐδὲ παράβασις‘ δηλονότι οὐδεὶς ἐν παραβάσει γέγονε πρὸ Μωσέως.* Im Lat.: ,,Ecce quomodo apostolus dicit, quia lex Mosis iram operatur; ubi vero lex illa non fuerit, ibi nec praevaricatio erit". Da dieser Römerbrief-Vers nebst Kontext sehr wahrscheinlich bei M. fehlte, so ist es sehr zweifelhaft, ob M. hier spricht; aber der Gedanke ist seiner.

Zu Röm. 5, 20 f.: Orig., Comm. V, 6, T. VI p. 368 f.: ,,Si quidem, antequam lex per Mosen daretur, nemo peccasset, volentes accusare legem ex his apostoli verbis Marcion et ceteri haeretici occasionem capere viderentur tamquam haec fuerit causa datae legis, ut peccatum, quod ante legem non fuerat, abundaret".

Zu Röm. 7, 4: M. sagte, wohl sei hier von dem *σῶμα τ. Χρ.* die Rede, nicht aber von einer *σάρξ* (V, 13).

Zu Röm. 7, 7: ,,‚Lex i. e. deus legis seduxit‘ " (V, 13).

Zu Röm. 7, 18: Nach Clem., Strom. III, 11, 76 hat M. aus dieser Stelle (,,In meinem Fleisch wohnt nichts Gutes") gegen den Weltschöpfer argumentiert.

Zu Röm. 8, 3: Aus Tert.s Ausführung folgt, daß M. mit dem Ausdruck *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* den Doketismus begründet hat (V, 14; s. auch Esnik S. 18).

Zu Röm. 10, 3 f.: ,,Hic erit argumentatio haeretici, quasi deum superiorem ignoraverint Iudaei, qui adversus eum iustitiam

suam, i. e. legis suae, constituerint, non recipientes Christum, finem legis" (V, 14).

Zu Röm. 13, 9 f. („ἀνακεφαλαιοῦται"): Markus bei Adamant., Dial. II, 17: Τὸ ἀνακεφαλαιωθῆναι λύσιν δηλοῖ τοῦ προτέρου.

Zu Röm. 14, 21: Auf diese Stelle gründete M. das Verbot des Fleischgenusses (Esnik S. 197).

Zu I Thess. 2, 15: „‚Israel deliquit apud deum ipsorum' " (V, 15).

Zu II Thess. 1, 6 gibt Megethius (Dial. II, 6) eine Ausführung, die aber dem M. selbst nicht beizulegen ist.

Zu II Thess. 2, 3 ff.: Nach M. ist „der Mensch der Sünde" der zukünftige Christus des Weltschöpfers; doch ist Tert. hier nicht sicher und nimmt schließlich an, auch nach M. könne der satanische Antichrist gemeint sein. Der Satan ist „angelus creatoris" (V, 16).

Zu Ephes. 1, 9 f. und 2, 11 ff. 20 ff.: Diese Stellen hat M. als besonders wichtige Zeugnisse für seine Lehre in Anspruch genommen (V, 17).

Zu Ephes. 2, 2: M. setzte auch hier die Welt = dem Weltschöpfer (V, 17).

Zu Ephes. 2, 3: „‚Quia interposuit apostolus de delictis (in quibus et nos omnes conversati sumus), ideo delictorum dominum et principem aëris huius creatorem praestat intelligi' "..... „‚Quia filios appellavit Iudaeos creator, dominus irae creator est' " (zum Ausdruck φύσει τέκνα ὀργῆς V, 17).

Zu Ephes. 2, 15: M. hat die Stelle so korrigiert und verstanden, daß die ἐντολαί zum Weltschöpfer (Gesetzgeber), die δόγματα zum guten Gott gehören.

Zu Ephes. 3, 9: Das Erlösungsgeheimnis war dem Weltschöpfer von Anfang an verborgen, bis Christus kam (V, 17).

Zu Ephes. 5, 31: „Interrogemus Marcionem, qua consequentia locum istum, qui et veteri usurpatus est testamento, in Christum et in ecclesiam usurpari queat" (Orig. bei Hieron. z. d. St.).

Zu Ephes. 6, 12: M. verstand unter den „cosmocratores potestates" die Mächte des Weltschöpfers (V, 18).

Zu Ephes. 6, 12: M. bezog τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας auf den Weltschöpfer, weil ἐν τοῖς ἐπουρανίοις hinzugesetzt sei (V, 18).

Zu Kol. 1, 15: M. betonte es, daß Gott hier ἀόρατος ge-

nannt wird und machte einen Unterschied zwischen „deus invisibilis" und „visibilis" (V, 19).

Zu Kol. 2, 8: M. faßte die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als Himmel und Erde (V, 19).

Zu Kol. 2, 18 ff.: „‚Legem et Moysen pulsat apostolus, de angelica superstitione constituens interdictionem quorundam edulium' " (V, 19).

Zu Kol. 3, 9: Der alte Mensch, „quem dicitis hostem" (Carmen adv. Marc. V, 90).

Zu Phil. 1, 14 ff.: M. erkannte in diesen Verschiedenheiten verschiedene Lehrverkündigungen und schloß, daß Paulus eine neue gebracht habe (V, 20).

Zu Phil. 2, 6 f.: M. schloß aus dieser Stelle („‚effigie servi, non veritate' .... ‚in similitudine hominis, non in homine' .... ‚figura inventus est homo, non substantia' ") auf einen Scheinleib Christi (V, 20). S. Chrysost. z. d. St.: 'Ενταῦθα ἐπιλαβόμενοι τοῦ ῥητοῦ οἱ Μαρκίωνος, ‚'Ιδού', φασίν, ‚οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος'.

Zu Phil. 3, 7: M. schloß, daß Paulus den Weltschöpfer selbst „für Schaden" erachtet habe (V, 20).

Zu Phil. 3, 8: M. hat den Satz: ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, so verstanden, daß Paulus sich selbst als Auswurf hier bezeichne; die Marcioniten folgten ihm und nannten sich selbst so (Celsus bei Orig. VI, 53). Nach Tert. (l. c.) geht das Wort wie ζημία auf den Weltschöpfer und seine Veranstaltungen; aber Tert. mag hier flüchtig gelesen haben.

Zu Phil. 3, 9 („Gerechtigkeit aus dem Gesetz und Gerechtigkeit Christi"): „‚Ergo hac distinctione lex non ex deo erat Christi' " (V, 20).

Zu Phil. 3, 20 f. („Unser Bürgerrecht im Himmel" usw.): M. legte auf diese Stelle besonders Gewicht (V, 20).

In welchem Umfange die Worte „Mani's" bei Hegemonius, Acta Archelai (Brief des Diodor S. 64 ff.) auf Marcion zurückgehen, läßt sich nicht mehr feststellen (Röm. 4, 2 stand nicht in M.s Apostolikon): „Ex auctoritate apostoli Moysi legem legem esse mortis conatur adserere, Jesu vero legem legem esse vitae, per id quod ait (folgt II Kor, 3, 6 ff.). addit autem ex prima epistula terrenos esse discipulos Veteris Testamenti et animales et ideo carnem et sanguinem regnum dei possidere non posse (I Kor. 15, 50); ipsum

quoque Paulum ex propria sua persona dicebat adserere id quod ait (folgt Gal. 2, 18: „Wenn ich das, was ich aufgelöst habe, wieder aufbaue" usw.) .... et rursum quod Abraham habet gloriam, sed non apud deum (Röm. 2, 42) .... sed et alia multa legi obtrectans inserebat, eo quod lex ipsa peccatum sit .... et usque ad Johannem igitur aiebat lex et prophetae" (Luk. 16, 16).

Sicher gehört zum größten Teil das Material den „Antithesen" an, welches sich in der Schrift eines Unbekannten aus der Sekte der Patrizianer (Neu-Marcioniten) findet, und das Augustin in seiner Schrift „Contra adversarium legis et prophetarum" gerettet hat (s. Beilage XI). Das meiste von dem Gebotenen ist uns nicht neu; das Neue läßt sich nicht durchweg für M. in Anspruch nehmen; doch ist es heranzuziehen.

Beilage VI: Die Überlieferung über die Lehre Marcions und über seine Kirche[1].

1. Die Polemiker vor Tertullian.

Wie ungeheuer die Krisis gewesen ist, in die Marcion in den JJ. 150—190 die Kirche versetzt hat, davon können wir uns nur schwer einen Begriff machen; denn für diese Zeit haben wir zwar sehr viele Quellen t i t e l, aber nur spärliche Q u e l l e n. Es ist m. E. die schwerste Krisis gewesen, die überhaupt jemals, die Reformation mit eingeschlossen, über die christliche Religion gekommen ist. I n d e m s i e s i c h d e r M a r c i o n i t i s c h e n L e h r e u n d K i r c h e e r w e h r t e, w u r d e s i e z u r k a t h o l i s c h e n K i r c h e.

Der Erste, der über M.s Lehre und Wirksamkeit berichtet, ist der Apologet J u s t i n. Über sein Zeugnis ist das Nötige schon oben S. 6* f. bemerkt worden. Er schreibt M. einen Dualismus zu, da er über den Weltschöpfer und seinen von den Propheten verkündeten Sohn einen größeren Gott setze, der Größeres geschaffen habe, und dazu einen anderen Sohn. Die erstaunliche Verbreitung der Sekte i n d e r g a n z e n W e l t betrachtet er mit banger Sorge. Ihre Anhänger verspotten die Kirchlichen — ihr Meister allein kenne die Wahrheit —, während sie doch selbst jedes Beweises für ihre Lehre ermangeln. Schon vor der Apologie hatte Justin ein Werk (Syntagma) gegen alle bisherigen Häresien verfaßt, das leider verloren ist, und vielleicht außerdem noch eine besondere Schrift gegen M. Doch kann diese Schrift der Hauptteil jenes Werkes gewesen sein (a. a. O.).

---

1 Meine vollständige Testimoniensammlung (auch aus Tertullian und Adamantius) veröffentliche ich aus Ersparnisgründen nicht, sondern teile nur schwer zugängliche oder besonders wichtige Zeugnisse wörtlich mit.

Im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts scheint jeder kirchliche Lehrer, der die Feder zu führen vermochte, gegen die gefährliche Nebenkirche aufgetreten zu sein[1]: ein kleinasiatischer Presbyter (bei Irenäus), Dionysius von Korinth, Philippus von Gortyna auf Kreta, ein gewisser Modestus, Melito von Sardes, Irenäus, Theophilus von Antiochien, der Apologet Miltiades, der Montanist Proklus, der asiatisch-römische Lehrer Rhodon und Clemens Alexandrinus[2]. Dazu hat Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV, 22, 4 ff.) in seinem Ketzerkatalog — wohl auf Grund des Justinischen Syntagmas — die Marcioniten erwähnt: nach den Anhängern Menanders (also wie Justin) und vor denen des Karpokrates. Der kleinasiatische Verfasser der gefälschten Acta Pauli hat in seinem erfundenen Brief der Korinther an Paulus die Häretiker wesentlich nach der Lehre M.'s charakterisiert[3]. Der Verfasser des Muratorischen Fragments hat bei seiner Feststellung des katholischen Neuen Testaments M.s kanonische Sammlung im Auge, spricht von zwei Briefen, ,,Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis", (s. über sie das Nähere S. 134* ff.) und bringt die undurchsichtige Angabe, Valentin und ein ,,Mitiades" (Name verstümmelt; Tatian?) hätten ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben. Der unbekannte kleinasiatische Antimontanist endlich, den Eusebius exzerpiert hat, berichtet (h. e. V, 16, 21), daß einige Sekten, vor

1 Daß sich auch der Valentinianer Ptolemäus im Eingang seines Briefs an Flora ohne Nennung des Namens gegen M. gerichtet hat, wo er gegen die polemisiert, welche die Schöpfung und das Mosaische Gesetz auf den Teufel zurückführen, ist mindestens nicht sicher (s. oben S. 14*, gegen Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 346 f.).

2 Eusebius (h. e. IV, 25) bemerkt, daß gegen M. noch geschrieben haben *ἄλλοι πλείους, ὧν παρὰ πλείστοις τῶν ἀδελφῶν εἰς ἔτι νῦν οἱ πόνοι διαφυλάττονται.*

3 S. meine Rückübersetzung des Briefs in den Sitzungsber. der Preuß. Akademie 1905 S. 19 f.: *Οὐ δεῖ, φασί, τοῖς προφήταις χρῆσθαι, οὔτε τὸν θεὸν εἶναι παντοκράτορα, οὔτε ἀνάστασιν εἶναι τῆς σαρκός, οὔτε ἐν σαρκὶ τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι οὔτε γεγεννῆσθαι ἐκ Μαρίας, οὔτε τὸν κόσμον εἶναι τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῶν ἀγγέλων.*

allem aber die Marcioniten zahlreiche Märtyrer hätten [1]. Keine andere Häresie hat damals auch nur annähernd die Aufmerksamkeit in der Kirche erregt wie die Marcionitische, selbst die Valentinianische nicht. Ganz deutlich ist: hier handelte es sich für die Kirche nicht nur um einen von vielen Feinden, s o n d e r n u m d i e R i v a l i n, d. h. um die e i n z i g e G e g e n k i r c h e, die an Geschlossenheit und Katholizität der großen Kirche nicht nachstand [2].

Unter den oben genannten Polemikern gegen M., die in den verschiedensten Provinzen des Reichs wirksam waren, nimmt der u n g e n a n n t e k l e i n a s i a t i s c h e P r e s b y t e r des Irenäus eine hervorragende Stellung ein: der Abschnitt Iren. IV, 27—32 geht auf Erinnerungen an Predigten eines betagten, ehrwürdigen asiatischen Presbyters zurück, die Irenäus im Verein mit anderen einst gehört und von denen er sich wahrscheinlich Aufzeichnungen gemacht hat. Dieser Presbyter selbst hat noch Schüler der Apostel gehört, d. h. jene Presbyter, die Irenäus in seinen Werken (auch in dem Werk ,,Zum Erweise der apostolischen Verkündigung") unter Benutzung des Werkes des Papias als Apostelschüler charakterisiert, als Asiaten bezeichnet und als Gewährsmänner für wichtige Überlieferungen einführt. Diese Predigten können nicht wohl später als um den Ausgang des 2. Drittels des 2. Jahrhunderts, bzw. um 170 gehalten sein, es kann ihnen aber auch ein noch höheres Alter zukommen [3]. Die

1 *Καὶ τῶν ἄλλων αἱρέσεών τινες πλείστους ὅσους ἔχουσι μάρτυρας... καὶ πρῶτοί γε οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος αἱρέσεως Μαρκιανισταὶ καλούμενοι πλείστους ὅσους ἔχειν Χριστοῦ μάρτυρας λέγουσιν, ἀλλὰ τόν γε Χριστὸν αὐτὸν κατ' ἀλήθειαν οὐχ ὁμολογοῦσιν.*

2 Deshalb wäre es an sich nicht unwahrscheinlich, daß das alte römische Symbol antimarcionitisch ist (so K r ü g e r und M c G i f f e r t); allein seine ursprüngliche neungliedrige Anlage (3 × 3) ist ganz unpolemisch und die Einfügung des historischen Abschnitts über Christus braucht nicht polemisch zu sein. Ist sie es aber, so ist sie nicht spezifisch antimarcionitisch, sondern allgemein antihäretisch, wie ja auch die regulae fidei bei Irenäus und Tertullian nicht spezifisch antimarcionitisch sind. Erst die regula fidei bei Origenes (De princ.) hat spezifisch antimarcionitische Elemente.

3 Vgl. dazu m e i n e Abhandlung: ,,Der Presbyter-Prediger des Irenäus" in dem Sammelwerk Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, 1907, S. 1 ff.

Predigten waren Lehrpredigten gegen die Irrlehre M.'s, genauer gegen sein Antithesen-Werk. Es lassen sich aus den Mitteilungen des Irenäus Marcionitische Antithesen abstrahieren, zumal da der Presbyter diesen seinerseits ,,Synthesen" aus dem AT und NTlichen Schriften entgegengestellt hat[1]. Das ziemlich reichhaltige Material, das sich hier gewinnen läßt, deckt sich größtenteils mit dem, was Tertullian und andere aus den ,,Antithesen" mitgeteilt haben. So erkennt man schon hier, daß M. den Raub der goldenen und silbernen Gefäße beim Auszug aus Ägypten besonders anstößig gefunden, ATliche Fromme als unwürdige Männer bezeichnet und die Erlösung der im AT Verworfenen durch den in der Unterwelt predigenden Christus gelehrt hat, während die ATlichen Gottesmänner in der Finsternis bleiben. Dieser Presbyter-Prediger, der unser ältester Zeuge für das Antithesen-Werk ist, weist M. auch eine Zweiprinzipienlehre zu (,,mundi fabricator" > ,,a Christo traditus pater"), mit dem wichtigen Zusatz, der Weltschöpfer sei (dem guten Gott gegenüber) ,,in deminutione "(Iren. IV, 27, 3).

D i o n y s i u s v o n K o r i n t h hat in einem verlorenen Brief an die christliche Gemeinde in Nikomedien M.s Lehre bestritten und ihr gegenüber den Kanon der Wahrheit dargelegt (Euseb., h. e. IV, 23, 4). Man erkennt also, daß in Achaja und Bithynien Gefahr drohte. Wenn er sich ferner in einem anderen Briefe über die Verfälschung seiner Briefe durch ,,die Apostel des Teufels" beklagt, aber zugleich damit tröstet, daß sogar ,,die Herrnschriften" verfälscht worden seien, so hat er dabei wahrscheinlich M.s Fälschungen im Auge (a. a. O. § 12).

Untergegangen sind leider auch die Spezialschriften gegen M. von P h i l i p p u s v. G o r t y n a (bei Euseb., h. e. IV, 25: *σπουδαιότατος λόγος*), M o d e s t u s (l. c.; wo lebte er? Eusebius charakterisiert diesen polemischen Traktat als besonders ein-

---

[1] Andere Gegner M.s haben dies fortgesetzt. Es wäre eine lohnende Aufgabe, neben den Synthesen, die der Weissagungsbeweis verlangte, jene Synthesen aus Irenäus, Tertullian, Origenes usw. zusammenzustellen, die die Überzeugung von der Konkordanz der beiden Testamente (sowie des ATlichen und NTlichen Gotts) zu ihrer Sicherstellung erforderte. Tert. formuliert, namentlich in Buch IV, fort und fort ,,Synthesen" und schreibt c. 24: ,,Haec erunt nostrae potius ,,Antitheseis', quae comparant, non quae separant Christum".

drucksvoll und populär[1], Melito von Sardes (nach Anastasius Sinaita[2]) und Theophilus von Antiochien[3], sowie die allgemeinen ketzerbestreitenden Werke des Miltiades und Proklus[4], in denen sicher auch M. bekämpft war.

Ausgezeichnet ist, was Irenäus in bezug auf M. in seinem großen Werke beigebracht hat. Das Evangelium, der Apostolus

---

1 *Ὃς καὶ διαφερόντως παρὰ τοὺς ἄλλους τὴν τοῦ ἀνδρὸς εἰς ἔκδηλον τοῖς πᾶσιν κατεφώρασε πλάνην.*

2 Eusebius nennt in seinem großen Katalog der Werke Melitos (h. e. IV, 26) keine Schrift gegen M. und auch nicht das Werk unter dem Titel *Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* welches Anastasius Sinaita zitiert; im 3. Buch soll sich Melito gegen M. gerichtet haben. Anastasius bringt die christologische Lehre der Monophysiten mit M. in Zusammenhang, bemerkt, Melito habe in der Schrift geäußert: *Ἀπαρνεῖτο ὁ Μαρκίων τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ οἰκονομίαν* und fügt hinzu, man könne aus der Schrift ersehen, daß Marcion bereits *τὰς αὐτὰς προτάσεις καὶ χρήσεις εὐαγγελικὰς* wie die Monophysiten angeführt habe; s. meine Lit.-Gesch. I, S. 250. Es folgt ein Stück aus Melitos Schrift, das jedoch nicht von Belang in bezug auf M.s Lehre ist. Ganz sicher ist es nicht, ob Melito überhaupt ein Werk über die Fleischwerdung Christi geschrieben hat. Ein wahrscheinlich antimarcionitisches Fragment aus der Schrift Melitos *περὶ λουτροῦ* s. Beilage IX.

3 Eusebius schreibt (h. e. IV, 24): *Ὅ γέ τοι Θεόφιλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων* (scil. *τῶν αἱρετικῶν*) *στρατευσάμενος δῆλός ἐστιν ἀπό τινος οὐκ ἀγεννῶς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου, ὃς καὶ αὐτὸς μεθ' ὧν ἄλλων εἰρήκαμεν εἰς ἔτι νῦν διασέσωσται.* Auch in den Büchern ad Autolycum bezieht sich Theophilus polemisch gegen M. Buch II, 25 heißt es: *Τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός· οὐ γάρ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.* Weiter: *Οὐκ ὡς φθονῶν αὐτῷ ὁ θεός, ὡς οἴονταί τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως* (Theophilus hat also wahrscheinlich die Antithesen gekannt). Da Irenäus fast wörtlich dasselbe sagt (Iren. III,. 23, 6), so muß hier ein literarischer Zusammenhang bestehen (vgl. auch Theoph. II, 26) und vielleicht auch zwischen Tertullian und Theophilus. Die Übereinstimmungen ferner zwischen jenem und Epiphanius können durch Theophilus vermittelt sein. Aber Sicheres läßt sich nicht ermitteln.

4 Daß diese beiden Theologen größere ketzerbestreitende Werke verfaßt haben, wissen wir aus Tert., adv. Valent 5; er führt das Werk des Miltiades nach dem des Justin (Syntagma), das des Proklus nach dem des Irenäus auf. Kein Zitat ist uns erhalten.

und das Antithesenwerk haben ihm vorgelegen[1], und durch eigene Anschauung hat er ein Bild der Marcionitischen Bewegung gewonnen, wenn sich auch in Lyon keine oder nur wenige Marcioniten befanden. Eine kurze zusammenfassende Darstellung hat Iren. I, 27, 2. 3 gegeben, die die Hauptpunkte in zuverlässiger Form, z. T. unter wörtlicher Anlehnung an M.'s Sätze, enthält, nur darin irrend, daß M. einfach als Diadoche Cerdos und „Vermehrer seiner Schule" eingeführt wird[2]. Auch Irenäus kennt den M. als strengen Dualisten („Cosmocrator, deus legis et prophetarum, malorum factor et bellorum concuspiscens et inconstans quoque sententia et contrarius sibi ipse" > „pater bonus, qui est super mundi fabricatorem deus, a quo Iesus venit in Iudaeam temporibus Pontii Pilati praesidis, dissolvens prophetas et legem et omnia opera creatoris mundi"). Er hat sein NT durchforscht, es als Verfälschung richtig charakterisiert und verheißt, M. in einer eigenen Schrift aus dem, was er stehengelassen hat, zu widerlegen[3]. Wahrscheinlich ist Irenäus nicht dazu gekommen,

---

1 Wenn das Marcionitische „Instrumentum" um d. J. 180 auch bis nach Lyon gekommen war, so mag man daran die schnelle Verbreitung dieses Werks, also auch seinen Einfluß, im ganzen Reiche ermessen.

2 Dadurch und durch die Einstellung M.s in die Reihe der anderen Ketzer — und zwar nahezu am Schlusse derselben — hat Irenäus die Bedeutung der Bewegung herabgedrückt.

3 Iren. I, 27, 3: „Sed huic quidem quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare deum, seorsum contradicemus, ex eius scriptis arguentes eum et ex iis sermonibus, qui apud eum observati sunt, domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem eius faciemus praestante deo". Das Versprechen wird III, 12, 12 noch einmal wiederholt: „M. et qui ab eo sunt ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes haec sola legitima esse dicunt, quae ipsi minoraverunt. nos autem etiam ex his quae adhuc apud eos custodiuntur arguemus eos donante deo in altera conscriptione". Eusebius (h. e. V, 8, 9) hat dies Versprechen exzerpiert, aber auch er hat nichts darüber gewußt, ob es zur Ausführung gekommen ist. Übrigens hat Iren. darin als erster den richtigen Standpunkt verschoben, daß er voraussetzt, dem M. habe schon eine katholische Schriftensammlung, enthaltend die Evangelien, die Apostelgeschichte und Briefe vorgelegen, während M. doch noch kein NT, sondern nur die vier Evangelien als maßgebende Sammlung vorgefunden hat.

dieses Versprechen einzulösen; Tertullian hat es bei ihm gelesen und ist in die Arbeit eingetreten. Über die zusammenfassende Darstellung hinaus hat Irenäus in den folgenden Büchern seines Werkes noch zahlreiche Mitteilungen (unter ihnen auch Antithesen im eigentlichen Sinn) aus den Originalquellen gegeben und zugleich die Grundlinien der kirchlichen Polemik gegen M. gezogen [1]. Man kann eine Fülle von Details Marcionitischer Lehre dem Irenäus entnehmen und bemerkt überall seine Sachkunde. Daß M. sich selbst als ,,veracior" den Aposteln gegenüber proclamiert hat — es geht das übrigens indirekt auch schon aus Justin hervor —, sei besonders hervorgehoben [2], ebenso daß er nur den Apostel Paulus hat gelten lassen [3].

Irenäus ist ein zuverlässiger Berichterstatter [4], aber doch

---

1 Vgl. I, 28, 1; II, 1, 2; II, 1, 4; II, 3, 1; II, 28, 6; II, 31, 1; III, 2, 1 f.; III, 3,4; III, 4, 3; III, 7, 1; III, 8, 1; III, 11, 2 f.; III, 11, 7; III, 11, 9; III, 12, 6; III, 12, 12; III, 13, 1 f.; III, 14, 3 f.; III, 16, 1, 7; III, 23, 6; III, 24, 2 ff.; IV, 2, 2; IV, 2, 7; IV, 3, 1; IV, 5, 5 ff.; IV. 6, 4; IV, 8, 1 ff.; IV, 13, 1; (IV, 27—32); IV, 33, 2; IV, 33, 9; IV, 33, 14 f.; IV, 34, 3 f.; IV, 40, 2; IV, 41, 4; V, 2, 1; V, 4, 1; V, 9—14; V, 17, 1; V, 18, 1f.; V, 25, 2; V, 26, 2 f. Wie M. zu bekämpfen, wie die katholische Lehre von der Einheit der beiden Testamente und der Einheit von ,,Gut" und ,,Gerecht" zu begründen und warum jede Gottheit abzulehnen sei, die sich nicht zuvor durch eine Schöpfung offenbart habe, das hat Irenäus zuerst dargelegt; doch mag schon Justin in seiner Polemik hier die Grundlinien vorgezeichnet haben. Wie Irenäus durchweg für den Weltschöpfer gegen den fremden guten Gott eintritt, so ist es auch nachmals keinem Kirchenvater je eingefallen zu zeigen, daß der gute Gott auch der Weltschöpfer sei, vielmehr geben sie alle jenen preis und wollen nur von diesem etwas wissen.

2 I, 27, 2: ,,Semetipsum esse veraciorem quam sunt qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis". III, 2, 2: ,,Adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores sinceram invenisse veritatem; apostolos enim admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis". Vgl. III, 12, 12.

3 III, 13, 1: ,,Eos qui dicunt solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium, ipse Paulus convincat". IV, 41, 4: ,,Paulus, ex quo nobis quaestiones inferunt".

4 Doch möchte ich seine Zuverlässigkeit nicht auf solche Angaben ausdehnen wie die (I, 28, 1): *'Από Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι 'Εγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν κτλ.* (es folgt Tatian). Zwar wird es auch durch Clemens gewiß, daß es damals eine förmliche Enkratitensekte gegeben hat; aber ob sie wirklich mit M. zusammenhängt, muß fraglich bleiben.

völlig unfähig und gewiß auch unwillig, M. zu verstehen. Den Grundabsichten M.s gegenüber ist er blind und taub — wie alle, welche diesen eigentümlichen Jünger Jesu bestritten haben[1].

Der aus Asien stammende, unter Tatian zum Christen und Theologen gebildete Rhodon — doch hat er später seinen Lehrer verlassen — hat u. a. ein Werk gegen die Marcionitische Häresie geschrieben, dessen Untergang wir deshalb beklagen müssen, weil es über die Verzweigungen der Theologie innerhalb der Marcionitischen Kirche Aufschluß gab und den Charakter des Marcionitischen Christentums beleuchtete[2]. Eusebius, der allein über das Werk berichtet, schreibt (h. e. V, 13): „Rhodon erzählt, daß sich zu seiner Zeit die Marcionitische Sekte in verschiedene Lehrmeinungen gespalten habe, bezeichnet diejenigen, welche die Spaltung herbeigeführt, und widerlegt sorgfältig und präzis die von einem jeden von ihnen ersonnenen falschen Lehren. Höre nur, wie er schreibt: ‚Deshalb sind sie auch unter sich uneins geworden, weil sie sich um eine unhaltbare Grundauffassung wetteifernd bemühen. Aus ihrer Herde nimmt nämlich Apelles, der mit seinem (strengen) Wandel und seinem Alter großtut, nur Ein Grundprinzip (*ἀρχή*) an und sagt, daß die Weissagungen von einem Widersacher-Geist ausgehen. Er folgt dabei den Aussprüchen einer besessenen Jungfrau, namens Philumene. Andere aber, wie auch der Schiffsherr Marcion selbst, führen zwei Grundprinzipien (*ἀρχαί*) ein. Zu diesen gehören Potitus und Basilikus. Sie also, dem pontischen Wolfe[3] folgend und ebensowenig wie dieser (den Grund) der Verschiedenheit der Dinge (*τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων*) findend, machten

[1] Irenäus hat durch die unermüdliche Bekräftigung und Einschärfung seiner beiden Kapitalsätze: „Der Schöpfergott ist auch der Erlösergott" und „Der Gottessohn ist Menschensohn geworden" sicherlich sehr viel zur Bekämpfung Marcions und der Häresie überhaupt geleistet.

[2] Vgl. meine Abhandlung: „Rhodon und Apelles" in dem Sammelbande „Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstag" (1916), S. 39 ff.

[3] „Wolf" (auch bei Tert. und Justin, aber bei diesem nicht im besonderen Sinn), kann eine Anspielung auf die zynische Lebensweise M.s sein (Hippolyt nennt ihn „Hund"). Lucian nennt Peregrinus Proteus (c. 30) in dem von ihm erfundenen Bakis-Orakel „Wolf".

sich's leicht und behaupteten einfach *(ψιλῶς)* und ohne jeden Beweis *(ἀναποδείκτως)* zwei Grundprinzipien. Andere aber von ihnen hinwiederum gerieten auf noch Schlimmeres und stellen nicht nur zwei, sondern sogar drei Naturwesen *(φύσεις)* auf. Ihr Urheber und Vorsteher ist Synerus, wie die, welche sich an seine Schule halten, sagen' ".

Rhodon schließt daran ein Referat über eine Unterredung, die er selbst mit Apelles gehabt hat; Eusebius hat es zum Glück abgeschrieben. Es gehört zu dem Wichtigsten, was wir über M. und seine Schule überhaupt besitzen (s. den Exkurs über Apelles). Aber auch die oben mitgeteilten Nachrichten — es handelt sich um die Marcionitische Kirche in Rom — sind vom höchsten Werte, u. a. auch deshalb, weil sie es sicherstellen, daß M. der Zweiprinzipienlehre gefolgt ist. Näheres s. oben in der Darstellung.

Clemens Alexandrinus ist an zahlreichen Stellen seiner Stromata auf M.s Lehre eingegangen. Von Interesse ist gleich die erste Bemerkung, daß die Marcioniten das Gesetz nicht für schlecht *(κακόν)* erklären, sondern für gerecht, *διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου* (Strom. II, 8, 39). Der „mit Gott streitende Gigant" — Schmähworte, wie die anderen Polemiker, braucht Clemens nicht — hat durch seine Askese und ihre Begründung die Aufmerksamkeit des christlichen Philosophen erregt (Strom. III, 4, 25). Er vergleicht sie mit der Platos und der Pythagoreer und stellt fest, daß hier die Askese aus dem Urteil, daß die „Erzeugung" an sich schlecht sei, gefolgert werde, die Marcioniten aber die Natur für schlecht erklären als ein Produkt der schlechten Materie und des gerechten Weltschöpfers; daher wollten sie den so entstandenen Kosmos nicht bevölkern, enthielten sich der Ehe, sich ihrem Schöpfer *ἀσεβεῖ θεομαχίᾳ* entgegensetzend und zu „dem Guten", der sie berufen hat, eilend; nicht aus freier Willensentscheidung seien sie also enthaltsam, sondern aus ihrer Feindschaft gegen den Schöpfer, von dessen Hervorbringungen sie nichts brauchen wollten. Clemens fährt fort, daß sie aber doch Nahrung und Luft aus der Welt des Schöpfers nähmen und in ihr bleiben müssen, *τήν τε ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται, κἂν κατὰ τοῦτο χάριν ἐγνωκέναι τῷ κυρίῳ τοῦ κόσμου ὀφείλοντες καθ' ὃ ἐνταῦθα εὐηγγελίσθησαν.* Clemens verspricht, er werde, wenn er zur Prinzipienlehre

komme, sich aufs gründlichste mit der Marcionitischen Lehre auseinandersetzen, hat aber diese Zusage nicht eingelöst [1] (Strom. III, 3, 12 f.); doch bemerkt er schon hier, daß die Marcioniten Platos und der Pythagoreer Lehren von der Göttlichkeit der Seele, ihrer Strafhaft in der Welt und von der Seelenwanderung nicht teilen, auch nicht von Plato zu dem Urteil veranlaßt worden seien, daß die Natur schlecht sei (III, 3, 19), wenn sie auch sonst *ἀχαρίστως* [2] *τε καὶ ἀμαθῶς* die Anstöße zu ihren „fremden Dogmen" von ihm empfangen hätten (III, 3, 21). Strom. III, 4, 25 wird ein Teil dieser Urteile wiederholt: der Demiurg, wie sie ihn auffassen, bestimmt die Marcioniten zu ihrem Verzichte auf die *κοσμικά*, „Enthaltsamkeit" (*ἐγκράτεια*) dürfe man das im Grunde nicht nennen; denn das Freiwillige sei hier ausgeschaltet. Wenn sie sich auf das Herrnwort an Philippus [3] Lukas 9, 60 berufen („Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber folge mir nach"), so verschlägt das nichts. Ob sich Strom. III, 6, 49 (Häretiker, die die Ehe = Hurerei setzen, vom Teufel eingeführt) auf Marcioniten bezieht, ist mindestens zweifelhaft. Strom. III, 10, 69 erfährt man, daß der Herr nach der Exegese der Marcioniten gelehrt habe, *μετὰ μὲν τῶν πλειόνων τὸν δημιουργὸν εἶναι, τὸν γενεσιουργὸν θεόν, μετὰ δὲ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ τὸν σωτῆρα, ἄλλον δηλονότι θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ υἱὸν πεφυκότα* (vielleicht zu Luk. 17, 11 ff.), und Strom. III, 11, 76 teilt Clemens mit, daß die Marcioniten den Spruch Röm. 7, 18 gegen den Weltschöpfer ausbeuten [4]. Strom. III, 17, 102 streift

---

1 Er wird sie später eingelöst haben in dem Werk *Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας*, welches nach der Schrift Quis div. salv. 26 wirklich erschienen, aber nicht auf uns gekommen ist. Um M.s willen ist dieser Verlust sehr zu bedauern.

2 Undankbarkeit wirft Clemens auch sonst dem M. vor, so IV, 7, 45: M. *ἀχαρίστως ἐκδέχεται τὴν δημιουργίαν κακήν*, cf. IV, 8, 66.

3 Ob Clemens den Philippus hier aus Irrtum eingesetzt hat oder ob er eine Überlieferung besaß oder ob M. die Einführung zuzusprechen ist, bleibt dunkel, s. o. S. 254*.

4 Die, welche (Strom. IV, 6, 41) den evangelischen Spruch verfälscht und also gefaßt haben: *Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι* sind schwerlich Marcioniten, wahrscheinlich Enkratiten, obgleich unter denen, welche als *μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια* hier gezeichnet werden, die Marcioniten die namhaftesten sind, s. S. 254*.

er den Doketismus M.s und bemerkt V, 1, 4 folgendes: *'Εάν τις τολμήσας λέγῃ Μαρκίωνι ἑπόμενος τὸν δημιουργὸν σώζειν τὸν εἰς αὐτὸν πιστεύσαντα τὴν ἰδίαν αὐτοῦ σωτηρίαν, παρευδοκιμηθήσεται αὐτῷ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις, ὀψὲ καὶ μετὰ τὸν ὑπ' αὐτῶν εὐφημούμενον δημιουργὸν ἐπιβαλλομένη σώζειν καὶ αὐτὴ ἤτοι μαθήσει ἢ καὶ μιμήσει τούτου.* — Ob IV, 4, 17 (solche Häretiker, die sich wie die indischen Gymnosophisten in den Tod stürzen, nur um dem verhaßten Weltschöpfer zu entgehen, und die daher keine wahren Märtyrer sind) sich auf Marcioniten bezieht, ist nicht ganz sicher, aber wahrscheinlich (so schon B a r o n i u s). — Über die auf M. sich beziehende chronologische Stelle VII, 17, 106 f. ist oben S. 14*f. gehandelt worden [1]. Daß Clemens die Antithesen M.s gekannt hat, darf man wohl annehmen; denn wie könnte er sonst eine *ἀκριβεστάτη διάλεξις* versprechen? Das Bemerkenswerteste aber ist, daß sich bei Clemens einige Ausführungen finden, die fast Marcionitisch lauten, weil er eine ähnlich tiefe Einsicht in das Wunder der barmherzigen Liebe hat wie Marcion: Strom. II, 16, 74 f. rückt er von den Gnostikern ab, die Gott und Mensch irgendwie physisch verbunden sein lassen *(ὁμοούσιοι ἡμεῖς τῷ θεῷ)* und fährt dann fort: *ἀλλὰ γὰρ φύσει ,πλούσιος ὢν ὁ θεὸς ἐν ἐλέῳ' διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα κήδεται ἡμῶν μήτε μορίων ὄντων αὐτοῦ μήτε φύσει τέκνων. καὶ δὴ ἡ μεγίστη τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθότητος ἔνδειξις αὕτη τυγχάνει, ὅτι οὕτως ἐχόντων ἡμῶν πρὸς αὐτὸν καὶ φύσει ,ἀπηλλοτριωμένων' παντελῶς ὅμως κήδεται. φυσικὴ μὲν γὰρ ἡ πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργία τοῖς ζῴοις ἥ τε ἐκ συνηθείας τοῖς ὁμογνώμοσι φιλία, θεοῦ δὲ ὁ ἔλεος εἰς ἡμᾶς πλούσιος τ ο ὺ ς κ α τ ὰ μ η δ ὲ ν α ὐ τ ῷ π ρ ο σ ή κ ο ν τ α ς, τ ῇ ο ὐ σ ί ᾳ ἡ μ ῶ ν λ έ γ ω ἢ φ ύ σ ε ι ἢ δ υ ν ά μ ε ι τ ῇ ο ἰ κ ε ί ᾳ τ ῆ ς ο ὐ σ ί α ς ἡ μ ῶ ν, μ ό ν ο ν δ ὲ τ ῷ ἔ ρ γ ο ν ε ἶ ν α ι τ ο ῦ θ ε λ ή μ α τ ο ς α ὐ τ ο ῦ, ⟨εἰς υἱοθεσίαν καλεῖ⟩.* Das nähert sich M.s Anschauung; der Schlußsatz ist katholisch.

---

[1] In Strom. VII, 17, 108 zählt Clemens eine Reihe von Häresien auf und gruppiert sie nach der Herkunft ihrer Namen. Die Marcioniten rechnet er zu denen, die sich nach ihren Stiftern nennen. Wenn er aber schreibt: *ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου (αἵρεσις), κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν,* so darf man den letzten Satz nur auf die Basilidianer beziehen (gegen H i l g e n f e l d, Ketzergesch. S. 327).

In Edessa hatte im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts der geistvolle christliche Poet und Philosoph Bardesanes einen großen Einfluß auf die dortige Kirche und die sich schnell entwickelnde syrische Christenheit. Eusebius (h. e. IV, 30, 1) berichtet uns nun, daß Bardesanes in syrischer Sprache Dialoge gegen den Marcionitismus verfaßt habe (*Βαρδησάνης, ἱκανώτατός τις ἀνὴρ ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώτατος, πρὸς τοὺς κατὰ Μαρκίωνα καί τινας ἑτέρους διαφόρων προϊσταμένους δογμάτων διαλόγους συστησάμενος τῇ οἰκείᾳ παρέδωκεν γλώττῃ τε καὶ γραφῇ... οὓς οἱ γνώριμοι — πλεῖστοι δὲ ἦσαν αὐτῷ δυνατῶς τῷ λόγῳ παρισταμένῳ — ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς*). Diese Dialoge sind in beiden Sprachen untergegangen; aber die Annahme ist verlockend, daß die jeder Bezeugung entbehrenden Dialoge des Adamantius (s. dort) irgendwie mit ihnen zusammenhängen, die sich auch in erster Linie gegen M. richten, aber daneben noch andere Häretiker bekämpfen. Von Wichtigkeit aber ist, wie es damit auch stehen möge, daß der im Pontus entstandene Marcionitismus so frühe nach Syrien gedrungen ist und am Ende des 2. Jahrhunderts die größte häretische Gefahr für die syrische Christenheit bildete; denn, wie Eusebius bemerkt, andere Häretiker hat Bardesanes nur nach und neben M. in diesen Dialogen behandelt, die so eindrucksvoll gewesen sein müssen, daß die Schüler des Bardesanes sie ins Griechische übersetzt haben (daß B. selbst „ad Marcionis commenta — wie auch zu denen Valentins — declinavit", berichtet Abulfarag, Dynast. VII p. 79 ed. Pococke; vgl. meine LitGesch. I S. 190). — In den drei Sprachen der Christenheit, griechisch, lateinisch und syrisch, ist also schon um das Jahr 200 gegen die Marcionitische Lehre geschrieben worden.

Sehr wichtig ist endlich, daß auch der heidnische Polemiker dieses Zeitalters, Celsus, von der Marcionitischen Kirche Notiz genommen hat. Zwar wirft auch er sie ein- oder zweimal mit den gnostischen Sekten zusammen; aber bei genauerer Betrachtung ist es offenbar, daß Celsus nur zwei bedeutende christliche Vereinigungen kennt, die Katholiken und die Marcioniten. Origenes (VI, 74) berichtet, daß Celsus die Lehren M.s oftmals und weitläufig angeführt und besprochen hat (vgl. V, 62). Auf einige dieser Stellen ist er in seiner großen

Gegenschrift eingegangen. Seine Vermutung (VII, 25), Celsus habe seine Kunde z. T. aus dem Munde von Marcioniten, kann richtig sein; doch ist es auch nicht ausgeschlossen, daß er die Werke M.s in der Hand gehabt hat, da er (II, 27) von solchen spricht, welche den ursprünglichen Wortlaut des Evangeliums verfälschen, und dazu eine gute Kenntnis der Marcionitischen Terminologie verrät; auch eine Antithese M.'s scheint er berücksichtigt zu haben (VII, 25). Nach VI, 51—53 hat Celsus in einem Konvolut gnostischer Exzerpte ganz deutlich auch Marcionitisches wiedergegeben: „Warum läßt (der höhere Gott) einen schlechten Demiurg, der sich ihm widersetzt, schalten und walten?" (VI, 52) .... „Warum die Heimlichtuerei bei seiner Sendung und die Zerstörung der Werke des Demiurgs? Warum dieses heimliche Eindringen, Überreden und Verführen? Warum lockt er die, die, wie ihr sagt, von dem Demiurgen verurteilt und verflucht sind, listig an sich und führt sie wie ein Sklavenhändler verstohlen heraus? Warum lehrt er sie, ihrem Herrn zu entlaufen, ihrem Vater zu entfliehen? Warum macht er sie zu seinen Kindern, ohne daß es der eigentliche Vater gestattet? Warum verspricht er, Vater „der Fremden" zu sein?" ... „Fürwahr, das ist ein verehrungswürdiger Gott, der darnach trachtet, der Vater von Sündern zu sein, die von einem anderen verdammt und verworfen sind, von ‚Auswürflingen', wie sie sich selbst nennen, der nicht imstande ist den, den er gesandt und heimlich von sich entlassen hat, zu rächen, nachdem man ihn gefangen genommen hatte!" Und bald darauf: „Wenn das aber die Werke des Weltschöpfers sind, wie kommt es dann, daß Gott Schlechtes geschaffen hat? Kann er (die Menschen) nicht überreden und mahnen? Warum reut es ihn, Undankbare und Böse geschaffen zu haben? Warum ist er mit seinem Werk nicht zufrieden? Warum haßt er die eigenen Sprößlinge? Warum verfolgt er sie mit Drohungen und richtet sie zu Grunde? Oder wohin verbannt er sie doch aus der Welt, die er selbst gemacht hat?" (VI. 53)[1].

Man sieht, in der ersten Hälfte spricht hier Celsus wie ein gegen M. polemisierender Katholik, und es ist nicht unwahr-

---

1 Auch hier sieht man — der Weltschöpfer ist nicht κακός, sondern πονηρός.

scheinlich, daß er eine antimarcionitische Streitschrift gelesen hat; aber in der zweiten Hälfte eignet er sich M.s Kritik an dem Weltschöpfer an.

Besonders deutlich aber geht die Tatsache, daß Celsus in den Katholiken und Marcioniten die beiden sich bekämpfenden christlichen Hauptparteien erkennt, aus VII, 74 hervor. Orig. schreibt: ,,Die Lehren M.s hat Celsus oftmals und weitläufig angeführt und besprochen; nun kommt er wieder auf sie zurück, trägt sie teilweise richtig vor, teilweise aber hat er sie falsch verstanden: es ist wohl nicht nötig, daß wir uns mit ihrer Erörterung und Widerlegung aufhalten. Er geht sodann auf die Gründe ein, die für und gegen M. sprechen, und erörtert, inwiefern sich die Meinungen M.s verteidigen und inwiefern sie sich angreifen lassen. Wenn er die Lehre gelten lassen will, daß Jesus von den Propheten angekündigt worden sei, um gegen M. und die Marcioniten Einwürfe und Beschuldigungen zu erheben, so sagt er klar und deutlich: ,Wie kann von einem, der solche Strafe erlitten hat, erwiesen werden, daß er Gottes Sohn sei, wenn dieses sein Leiden nicht vorausverkündet wäre?' Er verfällt dann wieder in seine Gewohnheit zu höhnen und zu spotten, wenn er ,von zwei Göttersöhnen' redet, ,von einem Sohn des Schöpfers und von einem anderen des Marcionitischen Gottes'; er beschreibt ihre Zweikämpfe und sagt, ,diese sähen gerade so aus wie die Wachtelkriege'. Auch von ,den Kämpfen der Väter' redet er und meint, ,diese seien wohl infolge des Alters kraftlos geworden, weshalb sie sich nicht mehr miteinander herumschlügen, sondern ihre Söhne kämpfen ließen' ".

Offenbar hat Celsus die beiden Parteien als die beiden christlichen Hauptparteien widereinander ausgespielt, sich auf M.s Seite stellend in bezug auf die Schwächen des ATlichen Schöpfergottes, aber auf die katholische Seite in bezug auf die Irrationalität und die Gesetzlosigkeit des Marcionitischen Gottes. Dieses sein Verhalten beweist aber, daß sich die Marcionitische Lehre und Kirche dem unparteiischen Beurteiler als die einzige und wirkliche Rivalin der großen Kirche damals dargestellt hat.

2. Die Polemiker des 3. Jahrhunderts.

Die beiden bedeutendsten Gegner M.s gehören der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts an — Tertullian und Origenes; aber nur was jener gegen ihn geleistet hat, besitzen wir noch vollständig; von der umfassenden Polemik des Origenes sind uns nur Trümmerstücke erhalten. Beiden Schriftstellern stehen Marcion und Valentin als Häretiker im Vordergrund; beiden ist Marcion der gefährlichere. Das zeigt, daß die Bedrohung der Kirche durch diesen in Ost und West damals gleich groß war.

Unbefangen hat Tertullian eines seiner frühesten Werke den Traktat ‚Über das Gebet‘ noch mit dem Worte von dem neuen Wein und den alten Schläuchen, dem alten Flicken und dem neuen Gewand begonnen (das sich M. zum Ausgangspunkt seiner Lehre erwählt hatte), obgleich er schon damals in den Kampf gegen den großen Häresiarchen eingetreten war. Das beweist der mit der Schrift „De oratione“ ziemlich gleichzeitige Traktat „De praescriptione haereticorum“. In diesem Traktat (um d. J. 200) wird M. lebhaft bekämpft [1]. Sein erdachter besserer Gott („De tranquillitate“) wird auf den Stoizismus zurückgeführt [2]; das Zeitalter M.s wird bestimmt; genauere Angaben über seine Lehren fehlen nicht; auch erfährt man, daß Galat. 1. 2 den Ausgangspunkt für M.s Urteil über Paulus und die Urapostel gebildet hat. Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Schilderung des Lebens, des Gottesdienstes, der Disziplin und der Verfassung der Marcionitischen Kirchen in c. 41—43.

Gleich darauf ließ Tert., einem Versprechen, das er in De praescr. gegeben, nachkommend, eine eigene Streitschrift gegen M. folgen; allein da sie „quasi properata“ war, zog er sie zurück und ersetzte sie durch eine vollständigere Darstellung. Allein noch war diese nicht vervielfältigt, als ein Bruder — nachmals ist dieser falsche Freund zum Heidentum abgefallen — sie arglistig entwendete, höchst fehlerhaft exzerpierte und dieses Machwerk veröffentlichte, zugleich das Original unterschlagend. Allein Tert. ließ sich nicht entmutigen. Er schrieb das Werk, einiges hinzufügend, noch einmal, und in dieser dritten Gestalt besitzen

1 S. c. 7. 10. 22 ff. 27. 29. 30. 33. 34. 37. 38. 41—44.

2 So auch adv. Marc. V, 19, aber zugleich soll M. von Epikur abhängig sein; so auch Adamant., Dial. II, 19.

wir es. Zuerst erschien Buch I und zwar im J. 207/8; ihm folgten die Bücher II und III auf dem Fuße und bald darauf auch das IV. Buch; wahrscheinlich ein paar Jahre später wurde das Werk durch das V. Buch abgeschlossen [1].

Obgleich Tert. die großen ketzerbestreitenden Werke des Justin und Irenäus und wahrscheinlich auch eine (oder mehrere?) griechische Spezialschriften gegen M. bekannt gewesen sind, so ist sein Werk gegen M. doch eine originale Leistung, die den höchsten Respekt verdient. Im I. Buch bekämpft er die Lehrer von den zwei Gottheiten und enthüllt den fremden guten Gott M.s als ein Phantom [2]. Im II. Buch wird der Weltschöpfer, d. h. der Gott des ATs, als der eine wahre Gott erwiesen, weil ihm auch die Eigenschaften zukommen, die M. seinem guten Gott zuweist; denn Gerechtigkeit und Güte, weitentfernt Gegensätze darzustellen, fordern sich vielmehr. Im III. Buch wird gegenüber der Behauptung M.s, der im AT angekündigte kriegerische Christus sei noch zu erwarten, dargelegt, daß sich im erschienenen Christus die meisten Weissagungen bereits erfüllt hätten und daß er demnach der prophezeite Christus sei. Im IV. und V. Buch endlich werden das Evangelium und das Apostolikum M.s Kapitel für Kapitel untersucht [3], um zu zeigen, daß sogar der Bibeltext, wie ihn M. konstituiert hat, unwidersprechlich Zeugnis ablegt für den ATlichen Schöpfergott als den einzigen wahren Gott [4]. In allen 5 Büchern hat Tert. das Bewußtsein gegen den schlimmsten Häretiker zu kämpfen — „antichristus Marcion" III, 8.

---

1 Näheres s. in meiner Altchristl. Lit.-Gesch. II, 2 S. 274 f. 281 ff. 295 f., vgl. die Anfänge der einzelnen Bücher. Kroymanns Annahme, im I. und II. Buch fänden sich Dubletten, die aus der zweiten Ausgabe des Werks geflossen seien, ist grundlos (s. Bill i. d. Texten u. Unters. Bd. 38 H. 2). — Tert. hat die ganze dritte Ausgabe als Montanist geschrieben. — Über das Verhältnis des III. Buchs zum Traktat Adv. Judaeos braucht hier nicht gehandelt zu werden, da die Echtheit und Integrität jenes Buchs von niemandem angezweifelt wird.

2 Eine ausgezeichnete Analyse dieses Buchs bei Bill, l. c.

3 Dabei sind die „Antithesen" sehr reichlich benutzt, und es werden für sehr zahlreiche Stellen die Auslegungen M.s mitgeteilt und widerlegt.

4 Dasselbe wird auch für den Christus des Weltschöpfers als den einzigen Christus aus den Marcionitischen Texten bewiesen.

Das Werk ist Tert.s umfassendste und reifste, in mehr als einer Hinsicht auch seine bedeutendste Arbeit. Zwar ist er im Apologetikum frischer und beredter, in den Schriften über die Seele und die Auferstehung eindringender und gelehrter, in den Traktaten gegen die Psychiker leidenschaftlicher und bohrender, in der Schrift gegen Praxeas endlich überlegter und tiefer; aber in keinem anderen Werk hat er den Kampf so energisch und von so vielen Seiten aufgenommen wie in diesem, und an kein anderes hat er einen so großen und unverdrossenen Fleiß gesetzt. Freilich — daß M. in ihm einen ebenbürtigen Gegner gefunden hat, kann man nicht sagen; denn, genau betrachtet, bleibt Tert. in seiner Polemik doch an der Oberfläche der Probleme kleben und macht gar nicht den Versuch, in die letzten Absichten seines Gegners einzudringen[1]. Nur invito Tertulliano erfährt man von ihnen, d. h. unter den zahlreichen Stellen, die er aus den „Antithesen" oder aus Gesprächen mit Marcioniten anführt, finden sich einige, die, ohne daß er es selbst bemerkt hätte, die Grundzüge der religiösen Denkweise M.s enthüllen. Tert., wie alle Kirchenväter, behandelt M. als Theologen; aber M. war in erster Linie nicht Theologe und Prinzipienlehrer, sondern ein religiöses Original, Bibelforscher und Reformator des herrschenden Christentums. Die Polemik Tert.s im 3. Buch gegen die Zeichnung des kriegerischen Juden-Messias, wie sie M. gegeben, und gegen seine zeitgeschichtliche Deutungen der messianischen Weissagungen zeigt, daß M.s Auffassung hier vollkommen mit der jüdischen zusammenfällt (wie ja Tert.s Polemik in seinem Werk „Gegen die Juden" sich vollkommen mit jener Polemik deckt). Es ist bereits oben bemerkt worden, daß der Schluß von hier aus sehr nahe liegt, M. habe ursprünglich dem Judentum nahe gestanden und habe sich dann, wie Paulus, durch einen Bruch von

1 Nachdem Tert. in I, 1 in der „vituperatio" des Gegners dem polemischen Schema und seinem Temperament durch Schmähung des Gegners, den schon seine Herkunft verurteile, Genüge geleistet hat, hat er im großen und ganzen in diesem Werk seiner Leidenschaft und seiner advokatorischen Rechtsbeugung Zügel angelegt; doch fehlen an einigen Stellen Schmähreden und Entstellungen nicht. Ihm, dem Theologen des Enthusiasmus und des Gesetzes, mußte die irrationale und nüchterne „fides monstruosissima" M.s besonders antipathisch sein. Auch für seine Askese hat er nichts übrig.

ihm befreit, der aber radikaler gewesen ist als der Bruch des Apostels.

Die philosophisch-dogmatischen und ethisch-dogmatischen Ausführungen sind nicht die Stärke des Werks, so gewiß die Darlegungen über den Monotheismus als Konsequenz des Gottesbegriffs, über die Unzertrennlichkeit der Güte von der Gerechtigkeit, über die Notwendigkeit, daß auch alles Göttliche sich vorbereitet und stufenweise vollziehen müsse usw. ganz respektabel sind [1]. Die Stärke des Werks liegt vielmehr in dem biblisch-theologischen und vor allem in den mühevollen und siegreichen Nachweisungen, daß der Bibeltext von M. verfälscht worden sei, aber auch noch in dieser Gestalt Zeugnis wider seine Lehre und für die katholische Gottes- und Christuslehre ablegt. Diese Bemühungen sind wirklich überzeugend. Daß sich aber Tert. dieser gewaltigen Aufgabe unterzogen hat, ist ein Beweis dafür, daß die Marcionitische Bibel eine große Gefahr für den Katholizismus bildete. Wir müssen annehmen — und das ergibt sich auch aus dem Einfluß, den M.s Text, die Marcionitischen Prologe und der gefälschte Laod.-Brief auf die kirchlichen Texte gewonnen haben —, daß Exemplare der Marcionitischen Bibel zahlreich in die Hände der Katholiken gekommen sind und dort Verwirrung angerichtet haben; ja man darf vermuten, daß M. und seine Anhänger alles daran gesetzt haben, ihre Bibel möglichst zu verbreiten [2]. Nur so erklärt es sich, daß Irenäus, Tertullian, Origenes und Epiphanius sich bemüht haben, die Marcionitischen Bibeln durch den Nachweis unschädlich zu machen, daß auch sie trotz ihrer Verfälschung Zeugen der katholischen Wahrheit seien.

Daß Tert. die Marcionitische Bibel bereits in lateinischer Übersetzung vor sich hatte, ist oben S. 48* ff. und 178* ff. gezeigt worden.

---

1 Welche Fortschritte die altkatholische Theologie auf vielen Linien in der Polemik Tert.s gegen M. gemacht hat, bedarf noch (ähnlich für Origenes) einer eingehenden Untersuchung. Zu wievielen Begrenzungen und Einschränkungen, Differenzierungen und Vertiefungen der Kirchenlehre ist Tert. in seinem Kampfe gegen den großen Häretiker geführt worden!

2 Man darf sie sich in ihren Bestrebungen als frühchristliche „Waldesier" und „Wiclefiten" denken.

Auch in anderen Schriften hat Tert. den M. bekämpft, vor allem in dem Traktat De carne Christi, der in c. 1—8 sehr wichtige Mitteilungen über M.s Christologie enthält und durch sie eine Ergänzung zum großen Werk bildet. Dazu s. Scorp. 5; de resurr. 1. 2. 4. 14. 56; de anima 21; de ieiun. 15. Persönliche Berührungen und Gespräche Tert.s mit Marcioniten schimmern an vielen Stellen des großen Werks durch.

Was man dem Syntagma des Römers Hippolyt für die Kenntnis der Lebensgeschichte M.s verdankt, ist oben S. 23* ff. mitgeteilt worden. Über die Lehren M.s hat Hippolyt einen summarischen Bericht gegeben, sie mit denen Cerdos zusammenwerfend und in oberflächlichster Weise auf Grund des Gleichnisses vom guten und schlechten Baum M. den Dualismus „der gute Gott und der schlechte Gott" zugeschrieben [1]. Den Doketismus M.s hat er hervorgehoben und die Teile der Marcionitischen Bibel richtig bezeichnet [2]. Was in der allein von Eusebius bezeugten Sonderschrift Hippolyts gegen M. gestanden hat, wissen wir nicht [3]; aber wichtig ist, daß auch Hippolyt eine solche Sonderschrift für notwendig erachtet hat — in Rom, das ein Hauptquartier der Marcioniten damals gewesen ist. In seinem zweiten ketzerbestreitenden Hauptwerk, der „Refutatio", folgt Hippolyt der Marotte, M., der „wahnsinniger" sei als Satornil und Basilides, auf Empedokles zurückzuführen und ihn zugleich als Lehrer der Askese und Ehelosigkeit den Zynikern anzuhängen. „Der gute und der schlechte Gott", so laute sein Dualismus und er halte sich dabei an das Evangelium des Markus — der stärkste

1 Epiphanius' anders lautender Bericht stammt nicht aus dem Syntagma.

2 In den Worten des Filastrius, des Ausschreibers des Syntagmas: „Cata Lucan autem evangelium solum accipit, non alia evangelia, nec epistolas b. Pauli apostoli nisi ad Timotheum et Titum" ist „nisi" zu streichen.

3 Euseb., h. e. VI, 22; hiernach Hieron., De vir. inl. 61, Nicephorus Kall. h. e. IV, 31 und Georgius Syncellus, Chron. I p. 673 ed. Bonn. War diese Schrift etwa identisch mit dem auf der Hippolyt-Statue verzeichneten Traktat *Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν?* Hat sie etwa Epiphanius benutzt, der sicher neben anderen Quellen eine uns unbekannte für M. hinzugezogen hat und mit Hippolyts ausgebreiteter Schriftstellerei vertraut war.

Beweis für die Leichtfertigkeit der Berichterstattung dieses seichten Vielschreibers (VII, 29, s. o. S. 240*). Der Doketismus M.s wird berührt und auch seine *'Αντιπαραθέσεις* werden genannt (VII, 37). Von Wert ist nur, was dann VII, 31 und X, 19 folgt. Dort heißt es: *'Επεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων 'Ασσύριος, πρὸς Βαρδησιάνην τὸν 'Αρμένιον ἐγγράφως ποιησάμενος λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι.* Der assyrische Marcionit Prepon (sonst unbekannt) hat also die Dialoge des Bardesanes gegen M. schriftlich beantwortet. In dieser Antwort hat er sich zu einer Dreiprinzipienlehre (wie der römische Marcionit Synerus, s. o. S. 322* und der orientalische Marcionit Megethius) bekannt. Hier hat nun Hippolyt den Anfang des Marcionitischen Evangeliums mit der Erklärung des Prepon gelesen und einen erneuten Beweis seiner sträflichen Leichtfertigkeit gegeben, indem er Prepons Dreiprinzipienlehre dem M. selbst zuweist, obgleich er wenige Seiten vorher diesem richtig eine Zweiprinzipienlehre beigelegt hat. Prepon hatte in einer undurchsichtigen Weise Christus als *μέσος τις ὢν κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ* bezeichnet [1] und wörtlich gesagt: *εἰ μέσος τις ἐστίν, ἀπήλλακται πάσης τῆς τοῦ κακοῦ φύσεως· κακὸς δὲ ὁ δημιουργὸς καὶ τούτου τὰ ποιήματα. διὰ τοῦτο ἀγέννητος κατῆλθεν ὁ 'Ιησοῦς, ἵνα ᾖ πάσης ἀπηλλαγμένος κακίας· ἀπήλλακται δὲ καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως, ἵνα ᾖ μέσος τις, ὥς φησιν ὁ Παῦλος καὶ ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ· ‚Τί με λέγετε ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός'.* Dies wird M. selbst in die Schuhe geschoben. In der zusammenfassenden Wiederholung (Buch X c. 19) aber wird nun in überraschender Wendung gesagt, M. und Cerdo lehrten drei Prinzipien, das Gute, das Gerechte, und die Materie; einige ihrer Schüler aber fügten als viertes Prinzip das Böse hinzu; alle ließen den Guten nichts geschaffen haben, von den Schülern aber identifizierten einige den Gerechten mit dem Schlechten, andere nennen ihn nur den Gerechten [2]; geschaffen aber habe er alles aus der zugrundeliegenden Materie und daher nicht gut, sondern unvernünftig; denn notwendig müßten die Geschöpfe so beschaffen sein wie ihr Schöpfer ...; Christus aber sei der Sohn des Guten und von ihm zur Rettung der Seelen entsandt; M. nenne ihn „den inneren Menschen", der da, ohne Mensch zu sein,

---

1 Aber Megethius bezeichnet den Demiurg als das mittlere Prinzip.
2 Wie Megethius.

als Mensch erschienen sei *(καὶ ὡς ἔνσαρκον οὐκ ἔνσαρκον, δοκήσει πεφηνότα, οὔτε γέννησιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλὰ τῷ δοκεῖν)*; das Fleisch stehe nicht auf, die Ehe sei *φθορά* und asketisch müsse man leben, um den Weltschöpfer durch Enthaltung von seinen Schöpfungen und Geboten zu kränken.

Auch in anderen seiner zahlreichen Schriften hat Hippolyt des M. gedacht, so Fragm. 141 (L a g a r d e) M.s Doketismus. In der Schrift gegen Noëtus c. 11 (aber wahrscheinlich ist diese Schrift der Schluß des Syntagmas) behauptet er, daß alle Häretiker — ausdrücklich werden auch die Marcioniten genannt — unfreiwillig zu der Anerkennung gezwungen seien, *ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει* und *ὅτι εἷς αἴτιος τῶν πάντων*. Doch ist das vielleicht nur Konsequenzmacherei [1].

Das Abendland hat nach Tertullian und Hippolyt keine originale Streitschrift mehr gegen M. im 3. Jahrhundert geliefert; denn Victorinus von Pettau, wenn er mit dem Verfasser des unechten Anhangs zu Tert.s Traktat de praescr. identisch ist — eine Annahme, die H a u ß l e i t e r (Opp. Victorini) ablehnt —, hat lediglich das Syntagma Hippolyts ausgeschrieben [2]. Erwähnt sind die Marcioniten bei C y p r i a n, S a t u r n i n u s v o n T u c c a, D i o n y s i u s v o n R o m und L a k t a n z. Die Unerträglichkeit der Anerkennung der Marcionitischen Taufe galt den Bestreitern der Gültigkeit der Ketzertaufe als deutlichster Beweis der Unhaltbarkeit der Gültigkeit überhaupt. In

1 Einfluß M.s auf gelehrte Vertreter des Adoptianismus (zugleich Textkritiker) in Rom wird man anzunehmen haben, wenn Eusebs Quelle (Hippolyt?) in h. e. V, 28, 19 richtig berichtet: *Ἔνιοι αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν τὰς γραφάς, ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας προφάσει χάριτος* (hier fehlt ein Wort, etwa *ὑπερασπισταί) εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν*. — Der Gnostiker Justin, von dem wir nur durch Hippolyt (Refutatio) wissen, lehrte drei Prinzipien und bestimmte, daß das erste und oberste ausschließlich „der Gute" heiße, das zweite sei der unvollkommene Elohim (V, 26). Das kann Marcionitischer Einfluß sein, aber das System als ganzes führt weit von M. ab in wilde Mythologie.

2 Hat H a u ß l e i t e r recht, so fehlt uns jede Kunde von dem Werk Viktorins gegen die Häresien, welches Optatus und Hieronymus bezeugen. In den uns erhaltenen Schriften V.s wird M. nie genannt; aber im Apok.-Kommentar polemisiert er gegen die Häretiker, welche das prophetische Zeugnis ablehnen. In erster Linie muß man hier an M. denken.

diesem Sinne hat Saturninus auf der großen afrikanischen Synode der 87 Bischöfe votiert (Cypr., Sentent. LXXXVII epp. nr. 52) [1], und Cyprian selbst, der ihn das gelehrt hat, wendet sich im Brief an Jubajan (ep. 73, 4) gegen ein Schreiben des römischen Bischofs, das die Gültigkeit der Marcionitischen Taufe verteidigt. Haben, so fragt er, die Patripassianer, Anthropianer(?), Valentinianer, Apellesschüler, Ophiten, Marcioniten und die übrigen häretischen Pestseuchen mit uns den Glauben an denselben Vater, denselben Sohn, denselben h. Geist, dieselbe Kirche? Er zeigt (c. 5), daß diese Frage für M. verneint werden muß, ohne genauere Kenntnis von M.s Lehre zu verraten [2]. Ähnlich äußert er sich im Brief an Pompejus (ep. 74, 2. 7). Hier ist es ganz deutlich, daß er seine Kenntnis M.s lediglich Irenäus und Tertullian verdankt [3]. Man muß aber annehmen, daß der große Kampf, den Tert. in Afrika geführt, die afrikanische Kirche ziemlich gesäubert hat. Dagegen hatte der Bischof Stephanus in Rom noch Grund, den Marcioniten den Übertritt zur katholischen Kirche durch Anerkennung ihrer Taufe zu erleichtern [4]. Sie haben in Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts noch eine Rolle gespielt; denn Novatian hat sie noch bekämpft [5], und der Bischof Dionysius

---

1 „Gentiles quamvis idola colunt, tamen summum deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur. in hunc M. blasphemat, et quidem non erubescunt Marcionis baptismum probare!"

2 Auch die Voranstellung des Apelles vor M. zeigt seine schlechte Orientierung.

3 „Marcion Ponticus de Ponto emersit, cuius magister Cerdon sub Hygino episcopo, qui in urbe nonus fuit, Romam venit, quem M. secutus additis ad crimen augmentis impudentius ceteris et abruptius in deum patrem creatorem blasphemare instituit et haereticum furorem sacrilegis armis contra ecclesiam rebellantem sceleratius et gravius armavit" (c. 2).

4 „In tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Appelletis . . . contendat filios deo nasci, et illic in nomine Iesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in patrem et dominum deum Christum" (ep. 74, 7).

5 Unter den gnostischen Häretikern, die Novatian de trinit. (nach Tertull.) ohne Namen bekämpft, stehen die Marcioniten in erster Linie; s. c. 3: Gott hat nicht aus Neid das Essen vom Baume versagt; c. 5: Gott wird nicht durch seinen Zorn corruptibilis, sondern bleibt eine substantia impassibilis; c. 9: Christus ist nicht der Sohn eines andern Gottes, son-

bringt eine Notiz, die deshalb interessant ist, weil sie zeigt, daß die römischen Marcioniten, dem Synerus folgend, die Dreiprinzipienlehre vertraten [1]. Bald nach Dionysius hat P o r p h y r i u s (etwa im J. 270) in seinem großen Werk gegen die Christen einige A.- u. NTliche Stellen so kritisiert, daß die Annahme sehr nahe liegt, er habe die Marcionitische Kritik gekannt; doch läßt sich

---

dern des Weltschöpfers; c. 16: Adam und die Patriarchen sind zum Heile bestimmt, und besonders c. 10: „Sed illud admoneo, non alterum in evangelio Christum expectandum fuisse quam hunc a creatore Veteris Testamenti literis ante promissum, maxime cum et quae de ipso praedicta sunt impleta sint, et quae impleta sunt ante praedicta sint. Ut merito haereticorum istorum Testamenti Veteris auctoritatem respuentium nescio cui commenticio et ex fabulis anilibus ficto Christo atque fucato possim vere et constanter dicere? Quis es? unde es? a quo missus es? quare n u n c venire voluisti? quare talis? vel quo venire potuisti? vel quare non ad tuos abisti? nisi quod probasti tuos non habere, dum ad alienos venis? quid tibi cum mundo creatoris? quid tibi cum homine conditoris? quid tibi cum figmento corporis? cui eripis spem resurrectionis? quid ad alienum venis famulum, alienum sollicitare desideras filium? quid me a domino eripere curaris? quid me in patrem blasphemare atque impium esse compellis? aut quid sum a te in resurrectione consecuturus, qui me ipsum non recipis, dum corpus omitto? si salvare vis, fecisses hominem, cui salutem dares ... quod autem tecum suffragium circumfers legis? quod habes testimonium propheticae vocis? aut quid mihi possum de te solidum repromittere, quum te videam in phantasmate et non in soliditate venisse? quid ergo tibi cum figura corporis, si corpus odisti? immo revinceris corpus quod odisti circumferre substantiam, cuius suscipere voluisti etiam figuram; odisse enim debueras corporis imitationem, si oderas veritatem. quoniam si alter es, aliter venire debueras, ne dicereris filius creatoris ... certe si oderas nativitatem, quia creatoris oderas nuptiarum coniunctionem, recusare debueras etiam imitationem hominis, qui per nuptias nascitur creatoris". So polemisierte man in Rom gegen Marcion, Tertullian ausmünzend; s. auch schon c. 2: „(Creator) nulli deo superiori, ut quidam putant, locum reliquit".

1 Ex Epist. adv. Sabell. nach Athanas., Ep. de decretis synodi Nic. c. 26 (R o u t h, Reliq. SS. III² p. 373 f.): hier führt Dionysius aus, daß den Gegenpol zu Sabellius und seiner unitarischen Irrlehre die Lehrer bilden, welche die Monarchie in drei *δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς* zerteilen (er meint die kirchlichen Vertreter der Hypostasenlehre). Um sie zu diskreditieren, fährt er fort: *Μαρκίωνος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος δίδαγμα εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν ⟨διορίζει⟩, παίδευμα ὂν διαβολικόν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντως μαθητῶν*

ein ganz sicheres Urteil nicht gewinnen [1]. Vergleicht man, wie stark in der Streitschrift des Celsus M. hervortritt, so erkennt man, wie der Marcionitismus zurückgetreten ist; Porphyrius nennt ihn u. W. nie. Laktanz streift die Marcioniten nur einmal auf Grund einer literarischen Überlieferung [2]. Wahrscheinlich hat Arnobius Marcionitisches gelesen [3].

Im Morgenland hat Julius Afrikanus in seiner Chronik den M. beiläufig erwähnt [4], und von dem Freunde und Patron des Origenes, Ambrosius, hören wir durch Hieronymus, er sei früher Marcionit gewesen (de vir. inl. 56). Eusebius (h. e. VI, 18, 1) berichtet aber, er sei früher Valentinianer gewesen; möglich, daß Hieron. hier auf Grund einer besseren Quelle korrigiert hat. Epiphanius (haer. 64, 3) erzählt, einige berichteten, Ambrosius sei Marcionit gewesen, andere, er sei Sabellianer gewesen. War er, bevor er durch Origenes ein entschiedener Katholik wurde, ein christlicher Eklektiker, so können alle Berichte relativ richtig sein.

Origenes [5] hat die Bibel M.s gründlich studiert („Quali purgatione M. evangelia purgavit vel apostolum", ep. ad amicum

---

τοῦ Χριστοῦ; dazu: *Εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας καὶ θεότητας τρεῖς ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα.* Die Konstruktion des Satzes ist nicht mehr herzustellen.

1 Ich habe in meiner Ausgabe des Werks (Abh. der Preuß. Akademie, 1916) darauf hingewiesen; s. z. B. zu Gal. 5, 10; II Kor. 11, 13.

2 Divin. instit. IV, 30: „Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et externa vocabula induerunt". Die Überlieferung als literarische ergibt sich aus der Zusammenstellung und aus der Verwandtschaft mit Cyprians Notiz (ep 73, 4).

3 In II, 47. 55; IV, 19, 23 liest man, daß Gott das Ungeziefer nicht geschaffen haben könne, daß der Leib und die Zeugung etwas Scheußliches sei, daß der höchste Gott nur schafft, „quod omnibus sit salutare". S. Koch i. d. Theol. Lit.-Zeit. 1922, Kol. 102.

4 Chron. lib. V (nach Syncellus, Routh, Reliq. SS II^2 p. 306): *Θαυμάζω Ἰουδαίων μὲν μήπω φασκόντων ἐληλυθέναι τὸν κύριον, τῶν ἀπὸ Μαρκίωνος δὲ ὑπὸ τῶν προφητειῶν μὴ προηγορεῖσθαι, οὕτω γυμνῶς ὑπ' ὄψιν τῶν γραφῶν δεικνυουσῶν.*

5 S. meine Schrift „Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes" i. d. Texten u. Unters. Bd. 47 H. 3, S. 30 ff., H. 4, S. 54 ff.; hier sind alle wichtigen Angaben des Origenes über M. und seine Schule verzeichnet.

Alex.)[1] und sich an zahlreichen Stellen seiner Werke mit ihr auseinandergesetzt, seltener mit dem Text — doch auch hier hat er Bedeutendes uns erhalten[2] —, häufiger mit den Auslegungen, wie sie in den ,,Antithesen" zu finden waren (Comm. V in Joh. S. 105 Preuschen: *Οἱ ἑτερόδοξοι φέροντες πολυβίβλους συντάξεις ἐπαγγελλομένας διήγησιν τῶν τε εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν λέξεων*). Jene Stellen sind bei der Rekonstruktion der Bibel M.s berücksichtigt, diese bei der Zusammenstellung der Reste der ,,Antithesen"[3]. So reichlich müssen exegetische Ausführungen in diesen gewesen sein, daß sich Orig. zu Röm. 1, 24 f. (Comm. I, 8, T. VI p. 55 f.) darüber beschweren kann, daß M. die hier liegenden Schwierigkeiten nicht einmal mit der Fingerspitze berührt habe.

Fast in allen seinen Werken, den gelehrten und den homiletischen, setzt sich O. mit den Häretikern auseinander und nennt dabei am häufigsten ,,Marcion, Basilides, Valentin" oder je zwei von ihnen (auch Apelles wird nicht selten mit ihnen genannt; M. steht in der Regel voran und ist ihm der Bedeutung nach der wichtigste Häretiker[4], der selbst Valentin übertrifft[5]). Die Gefahr der häretischen Verführung war augenscheinlich in Alexandrien und Cäsarea noch sehr groß; aber während die anderen Kirchenväter die Existenz der törichten, nichtigen und diabolischen Irrlehrer lediglich mit der Begründung zu entschuldigen wissen, daß der Glaube Prüfungen nötig habe, teilt zwar auch

---

1 Vgl. C. Cels. II, 27: *Μεταχαράξαντας τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου.*

2 Ihm verdankt man die sichere Kunde, daß Röm. 15. 16 bei M. gefehlt haben.

3 Den Mitteilungen des Orig. verdankt man die Bestätigung, daß M. in seinen ,,Antithesen" auch andere Evv., mindestens Matth., kritisch herbeigezogen hat.

4 Welch ein Anliegen es ihm war, die Lehren M.s zu stürzen, zeigen die Predigten, in denen er seine Zuhörer immer wieder mit Argumenten gegen sie ausrüstet. ,,Quam vellem", ruft er Hom. I, 12 in Ezech., T. XIV p. 26 aus, ,,et ego suffodere, quidquid M. in auribus deceptorum aedificavit, eradicare et subvertere et disperdere, ut Iacob disperdidit idola!"

5 Zutreffend ist die Unterscheidung in Comm. Ser. 46 in Matth., T. IV p. 295: ,,Doctrina Marcionis, traditiones Valentini, Basilidis longa fabulositas".

O. diese Meinung, ergänzt sie jedoch durch die andere, daß einige von ihnen hervorragende Geisteskräfte besessen haben [1] und in einzelnen Glaubenslehren von Irrtümern frei geblieben seien (s. z. B. Hom. IX, 1 p. 74 ff. in Num. zu c. 16, 39 f.). Daher setzt er sich wirklich ernsthaft mit ihnen auseinander. Da es ihm aber letztlich überall darauf ankommt, den christlichen Monotheismus zu erweisen, den Gott des ATs als den einzigen darzutun und die Zwei-Naturenlehre in bezug auf Christus zu verteidigen, richtet sich die große Masse seiner polemischen Ausführungen nicht gegen bestimmte Irrlehren, sondern gegen die Irrlehre überhaupt. (Alle diese Stellen können hier beiseite bleiben.)

Dennoch gewahrt man auch hier fast überall, daß er in erster Linie an M. denkt. Schon die Praefatio zu seinem frühesten Hauptwerk De principiis ist, indem sie eine ausgeführte Regula fidei bietet, durchweg antimarcionitisch gefärbt; s. c. 4: ,,Hic deus iustus et bonus, pater domini nostri J. Chr., legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et V. et N. Testamenti". Die Einheit von ,,gut" und ,,gerecht" darzutun ist ihm ein Hauptanliegen, und bereits de princ. I, 8, 2 setzt er sich mit M.s Kapitalstelle vom schlechten und guten Baum auseinander (s. auch II, 5, 4). Daß die kirchlichen Lehren durch Auseinandersetzung mit M. vertieft und gefördert wurden, sieht man an zahlreichen Ausführungen.

Über die Marcionitica hinaus, die zu den ,,Antithesen" gehören, hat O. noch manches beigebracht, was er persönlichen Eindrücken und Berührungen mit Marcionitischen Theologen verdankt. Die Marcioniten nennen sich nach dem Namen ihres Stifters (s. Hom. XIV in Luc., T. V p. 143: ,,Ego vero opto esse ecclesiasticus et non ab haeresiarcha aliquo, sed a Christi vocabulo nuncupari", und sonst); sie haben und bauen Kirchen (Fragm. XIII zu Jerem. p. 204 Klosterm.: *Οἱ τοιοῦτοι οἰκοδομοῦσιν ἑαυτοῖς οἰκίας ὀνόματι ἐκκλησίας*, Comm. Ser. in Matth. 43, T. XIV p. 287: ,,Est videre haereticorum ecclesias plenas de lamentandis praegnantibus vel nutrientibus vel sugentibus";

---

1 Auch die Nachricht des Hieronymus (Komm. in Osee lib. II zu c. 10, 1) M. sei ,,ardens ingenii et doctissimus" gewesen, die er ausdrücklich als überliefert bezeichnet, wird auf Orig. zurückgehen.

allegorisch zu verstehen); sie sind von solcher Verehrung für ihren Stifter erfüllt, daß sie — eine kostbare Nachricht — sich an Matth. 20, 20 ff. oder an Markus anlehnend, erklären (Hom. XXV in Luc. T. V p. 181): „Hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedeat a dextris, Marcion sedeat a sinistris".

Schließlich ist zu bemerken, daß O. den Marcionitischen Dualismus durchweg in der Form bezeugt, wie sie von Irenäus und Tertullian überliefert ist: *ὁ ἄλλος, ἀγαθός, κρείσσων, ἄγνωστος, ξένος θεός, ὁ πατὴρ ᾽Ι. Χρ., ὁ ποιητὴς τῶν ἀοράτων* > *ὁ δίκαιος, ὠμός, αἱματοχαρὴς θεός, ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου τούτου, ὁ θεὸς τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* (aber niemals „der schlechte Gott").

Die Spärlichkeit unserer Quellen für die orientalische Kirchengeschichte der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts verschuldet es, daß wir auch von den Marcioniten nur wenig in Bezug auf diesen Zeitraum hören. Im Mart. Pionii c. 21 (v. Gebhardt, Acta Mart. Selecta, 1902, S. 113) wird erzählt, daß mit Pionius unter Decius (Euseb., h. e. IV, 15, 46, hat das Martyrium fast um ein Jahrhundert zu früh gesetzt) auch ein Marcionitischer Presbyter namens Metrodorus in Smyrna gekreuzigt worden sei; *ἔτυχεν δὲ*, sagt der glaubenseifrige Referent, *τὸν μὲν Πιόνιον ἐκ δεξιῶν, τὸν Μητρόδωρον ἐξ ἀριστερῶν, πλὴν ἀμφότεροι ἔβλεπον πρὸς ἀνατολάς.* — Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, erwähnt wenige Jahre später Marcion in einem Brief an Cyprian über das Problem der Ketzertaufe (Cypr. ep. 75, 5); aber die Übereinstimmung mit dem, was Cyprian ausgesprochen hat, macht es deutlich, daß er hier, wie an anderen Stellen seines Briefes schreibt, was ihm Cyprian diktiert hat[1]. — Methodius wirft (Sympos. VIII, 10) nach Zurückweisung des Sabellius, Artemas und der Ebioniten einen Blick auf Marcion, Valentin, die Elkesaiten und die anderen und bemerkt: *καλὸν μηδὲ μνημονεῦσαι αὐτῶν.* In dem Traktat über den Aussatz (slav. erhalten) schreibt er: „Wenn wir nicht so glauben (daß Gott uns Gutes eingepflanzt habe), werden wir Anhänger des ganz

---

1 „Haereses constat postea extitisse, cum et Marcion, Cerdonis discipulus, inveniatur sero post apostolos et post longa ab eis tempora sacrilegam adversus deum traditionem induxisse"; es folgen Apelles, Valentin und Basilides (vgl. die Parallelstelle bei Cyprian oben S. 335*).

gesetzlosen Marcion, der da sagt, daß ein anderer guter statt des wirklichen Gottes sei, und deshalb könnten die Seelen des Weltschöpfers das verheißene Leben des Guten nicht empfangen, sie entbehrten der Pflanzung des Guten“. — Die Charakteristik der Häretiker in der syrisch erhaltenen Didascalia Apostolica (Texte u. Unters. Bd. 25 H. 2 S. 121) ist nach den Marcioniten gegeben: „Sie haben aber alle einen Brauch auf Erden, das Gesetz und die Propheten nicht zu benutzen, Gott den Allmächtigen zu schmähen und nicht an die Auferstehung zu glauben .... Viele von ihnen lehren, der Mensch solle kein Weib nehmen, und sagen, wenn der Mensch kein Weib nähme, so wäre das Heiligkeit, und durch die Heiligkeit preisen sie die Ansichten ihrer Häresie an. Andere von ihnen lehren, der Mensch solle kein Fleisch essen“ [1].

Der Kirchenhistoriker Eusebius hat sich in seinen Werken in bezug auf M. durchweg damit begnügt, Material aus den alten Quellen zusammenzustellen. Augenscheinlich hat er einen Eindruck davon gehabt, daß im 2. Jahrhundert M. der gefährlichste Feind der Kirche gewesen ist; aber für seine Sonderart hat auch er schlechterdings kein Verständnis gehabt (Näheres s. u.).

3. Das Denkmal von Deir-Ali.

Einer der merkwürdigsten Zufälle hat es gefügt, daß die älteste Kircheninschrift, die auf uns gekommen ist, eine Marcionitische ist. Le Bas und Waddington (Inscr. Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure, Vol. III, 1870) nr. 2558 p. 582 f.) fanden in Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus (auf dem Breitengrad von Cäsarea-Paneas), folgende Inschrift:

ϹΥΝΑΓΩΓΗΜΑΡΚΙΩΝΙϹΤΩΝΚΩΜ
ΛΕΒΑΒΩΝΤΟΥΚΥ.ΚΑΙϹΡΙΗΧΡΗϹΤΟΥ
ΠΡΟΝΟΙΑ ΠΑΥΛΟΥ ΠΡΕϹΒ || ΤΟΥΛΧΕΤΟΥϹ

1 Erwähnt mit Namen werden die Marcioniten weder hier noch in den späteren Apostolischen Konstitutionen, es sei denn, daß hier VI, 8 im Katalog: „Simon, Kleobius, Dositheus, Cerinth, Markus, Menander, Basilides, Satornil“, unter Markus nicht der Valentinschüler, sondern Marcion zu verstehen ist. Stillschweigend ist wohl im VI. Buch Rücksicht auf die Marcionitische Lehre und Disziplin genommen.

Συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν κώμ(ης)
Λεβάβων τοῦ κ(υρίο)υ καὶ σ(ωτῆ)ρ(ος) Ἰη(σοῦ) Χρηστοῦ
προνοίᾳ Παύλου πρεσβ(υτέρου) — τοῦ λχ' ἔτους.

λχ' = 630 aer. Seleucid. = 318/19 p. Chr.

Über diese Inschrift habe ich in den Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1915, 28. Oktbr. ausführlich gehandelt [1]. Man lernt hier folgendes:

(1) Die Toleranzedikte von Mailand und Nikomedien sind von Licinius so ausgeführt worden, daß auch die Häretiker die Freiheit erhielten, ihr Kirchenwesen unter gesetzlichem Schutz zu ordnen und mit ihm vor die Öffentlichkeit zu treten. Das haben sich die Marcioniten zunutz gemacht.

(2) Ob das ganze Dorf eine Marcionitische Ansiedelung war — es hätte dann schon damals das begonnen, was uns durch Theodoret und anderen Zeugen überliefert ist, daß sich die Häretiker aus den Städten aufs Land zurückgezogen und dort geschlossene Dörfer bildeten —, ist ungewiß. Wenn sich *τοῦ κυρίου κ. σ. Ἰ. Χρ.* auf das Dorf *Λεβάβα* bezieht und nicht auf *συναγωγή*, so ist es wahrscheinlich.

(3) Die Bezeichnung des Kirchengebäudes als *συναγωγή* ist bei den den Juden feindlichen Marcionitischen Christen doppelt auffallend; entweder ist das Wort in jenen Gegenden ein neutrales gewesen, oder es muß als Übersetzung von „Keneseth" gelten, welches sowohl für *συναγωγή* als für *ἐκκλησία* gebraucht wurde, da die Syrer ein anderes Wort nicht besaßen. Zu erwägen ist aber auch, ob es nicht den Häresien von Licinius verboten war, ihre gottesdienstlichen Gebäude „*ἐκκλησία*" zu nennen; das hätte ein großes Entgegenkommen in bezug auf die Katholiken bedeutet.

(4) Daß die Inschrift griechisch ist, ist ebenfalls auffallend; denn gewiß wurde bereits vor den Toren von Damaskus syrisch gesprochen. Die Annahme liegt daher nahe, daß die Marcioniten in Lebaba zum größeren Teil nicht syrisch-arabische Eingeborene, sondern angesiedelte Griechen waren (s. Nr. 2).

(5) Die urkundliche Bestätigung der auch sonst bezeugten Tatsache, daß sich die Marcioniten selbst so genannt haben, ist wichtig; viele andere häretische Parteien sind nur von ihren

---

1 Mit einigen Kürzungen abgedruckt in meinen Reden und Aufsätzen Bd. 5 („Aus der Friedens- und Kriegsarbeit"), 1916, S. 21 ff.

Gegnern nach den Namen ihrer Stifter genannt worden; die Marcioniten aber nannten sich selbst mit diesem Namen, weil ihnen Marcion so zu sagen zur Heilsgeschichte gehörte. Bemerkenswert ist auch, daß der Name sofort nach *συναγωγή* steht, also vor dem Jesu Christi.

(6) Ist das Dorf und nicht die Synagoge als Eigentum Jesu Christi bezeichnet (s. Nr. 2), so hat man an die Parallelen zu denken, daß sich auch Städte als „Gottesstädte" oder ähnlich bezeichnet haben.

(7) Daß nicht Gott, sondern Jesus Christus als Eigentümer genannt ist, erklärt sich aus der Marcionitischen Lehre, daß Christus in jeder Hinsicht der volle Vertreter des guten Gottes ist.

(8) Daß er nicht *Χριστός* sondern *Χρηστός* heißt, ist schwerlich ein bloßer Itazismus; denn naiv stand am Anfang des 4. Jahrhunderts kein Christ mehr dem Wort gegenüber; vielmehr ist anzunehmen, daß die Marcioniten den Erlöser mit Bewußtsein *Χρηστός* nannten, im Gegensatz zum „Gesalbten" des ATlichen Gottes und in Erinnerung an den „guten Gott", den er offenbart hat. Man beachte auch, daß von den vier Namen des Erlösers nur der Name *Χρηστός* ausgeschrieben ist.

(9) Die Bezeichnung Christi als „Herr und Erlöser" kommt im NT nur im 2. Petrusbrief vor; von dort können sie die Marcioniten nicht haben. Es ist anzunehmen, daß sie einer Kombination paulinischer Stellen entstammt. An eine Anlehnung an die Kaisertitulatur darf bei Marcioniten nicht gedacht werden; übrigens ist m. W. für die Kaiser diese Bezeichnung nirgendwo überliefert.

(10) Die Inschrift ist keine Weihe-Inschrift, sonst müßte der Monatstag stehen und die Consecration müßte irgendwie ausgedrückt sein, vielmehr ist sie eine Bau-Inschrift.

(11) Der den Bau Leitende war ein Presbyter; also besaß die Gemeinde keinen Bischof; also war sie klein (der Bischof saß wohl in Damaskus); denn wir wissen, daß das Bischofsamt in den Marcionitischen Kirchen nicht gefehlt hat. Kleinere Gemeinden aber durch Presbyter leiten zu lassen, war auch in der katholischen Kirche gebräuchlich; also hat sich die Marcionitische Kirchenverfassung parallel zur katholischen entwickelt.

(12) Daß der Presbyter „Paulus" hieß, kann nicht auffallen; denn für diese Zeit ist uns berichtet, daß auch die Katholiken

ihre Kinder gern Paulus (und Petrus) nannten; die Marcioniten hatten aber erst recht Anlaß, den Namen „Paulus" in Kraft zu erhalten.

(13) Die Datierung nach der im Lande gebräuchlichen Ära zeigt, daß die Marcioniten, obgleich sie (nach Tertullian) eine Zeitrechnung besaßen, die mit dem 15. Jahre des Tiberius begann und obgleich sie nichts mit der „Welt" gemein haben wollten, sich doch allgemeinen weltlichen Bräuchen nicht zu entziehen vermochten. Die Unterdrückung des Namens des Kaisers Licinius bei der Datierung ist gewiß absichtlich und eine Undankbarkeit, da erst er ihnen die Freiheit gebracht und den Bau ermöglicht hat.

(14) In der dreizeiligen Inschrift traten für den gläubigen Marcioniten die drei Namen *Μαρκιωνισταί* (Zeile 1), *Χρηστός* (Zeile 2), *Παῦλος* (Zeile 3) hervor; das muß ihnen besonders erbaulich gewesen sein und war gewiß beabsichtigt.

4. Die orientalischen Polemiker des 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Über die am Anfang des 4. Jahrhunderts unter dem Namen des Adamantius erschienenen, sehr frühe schon dem Origenes beigelegten fünf (in Wahrheit zwei) Dialoge gegen Marcion und andere Häretiker [1] ist bereits oben S. 56* f. 181* f. ausführlich gehandelt worden [2]. Ihr Verfasser hat weder die Bibel noch die „Antithesen" M.s — er kennt nicht einmal ihren Namen — selbst eingesehen. Sein Werk ist eine Kompilation aus älteren Streitschriften, die sich leider nicht mehr identifizieren lassen; aber

1 Der ursprüngliche Titel ist nicht mehr zu ermitteln.

2 Das Werk ist zwischen 270/80 (Benutzung des Methodius) und 313, wahrscheinlich aber näher zu 313, compiliert und in der letzten Zeit Konstantins an einigen Stellen überarbeitet worden. Der Verf. war ein Schriftsteller von geringer Qualität, aber seine Quellen geben ihm Bedeutung. Er schrieb an irgend einem Ort zwischen Lycien und Edessa. Die Personen der Dialoge sind fingierte; doch stammen sie wohl schon aus den Quellen und mögen sich dort an wirkliche angelehnt haben; s. meine Lit.-Gesch. II², S. 149 ff. Zahns Untersuchung (Ztschr. f. KGesch. d. 9, 1888, S. 193 ff.) ist noch immer das Beste, was wir über das Werk besitzen.

es ist doch sehr wertvoll, weil es aus zweiter Hand einen reichen Stoff für M. und seine Kirche beibringt. Für den Bibeltext M.s und die Antithesen [1] ist dieser Stoff bereits gewürdigt und verwertet worden; es erübrigt aber noch, kurz auf das einzugehen, was sonst noch aus diesem Werk zu lernen ist.

Zwei Marcioniten werden uns vorgeführt, aber beide vertreten bereits nicht mehr die genuine Lehre des Meisters; denn Megethius ist Anhänger einer Dreiprinzipienlehre, Markus aber einer verdüsterten Zweiprinzipienlehre.

Nach Megethius sind die Prinzipien der gute Gott (der Vater Christi), der Demiurg und der schlechte Gott; sie verteilen sich als Herrscher auf die Christen, Juden und Heiden; aber der Judengott ist Schöpfer aller Menschen. „Der gute Gott hat ‚das Fremde' nicht geraubt, sondern voll Erbarmen schickte er als Guter seinen guten Sohn und erlöste uns . . . Der Gute hatte Mitleid mit ‚Fremden' in ihrer Sündhaftigkeit; nicht als gute noch als schlechte hat er ihrer begehrt, sondern aus Herzlichkeit sich ihrer erbarmt . . ." „Die drei Prinzipien sind auch nicht gleich; das gute ist das stärkere; die schwächeren Prinzipien unterliegen dem stärkeren; der gute Gott hat (stets) um den Demiurg und den Teufel gewußt . . . Der gekommene Christus hat sowohl den Teufel besiegt als auch die Gesetze des Demiurgs umgestürzt" (I, 3. 4).

Megethius polemisiert gegen die anderen Evangelien als falsche und gegen das katholische Apostolikum: Markus und Lukas seien keine Jünger Christi; Paulus rede nur von e i n e m Evangelium und verfluche alle anderen Evangelisten; wenn er im Plural spricht, meine er Silas und Timotheus; auch widersprächen sich die vier Evangelien; das wahre Evangelium sei entweder von Christus selbst niedergeschrieben mit einem von Paulus verfaßten Zusatz über den Tod und die Auferstehung Jesu [2] oder, wenn sich das nicht erweisen lasse, von Paulus (I, 5—8).

Megethius erkennt an, daß seine Konfessionsverwandten sich

1 Für die „Antithesen" im engeren Sinn des Worts ist unser Werk die Hauptquelle.

2 Daß Christus selbst das Evangelium niedergeschrieben habe, sagt auch der Marcionit Markus (Dial. II, 13).

„Marcioniten" nennen, aber seine Gegner nennten sich ja auch „Katholiken", und einige unter ihnen würden sogar „Sokratiker" genannt, ohne deshalb auf den Namen „Christen" zu verzichten; gewiß sei Paulus größer als Marcion; aber M. sei der (erste) Bischof[1] (I, 8).

Megethius zitiert nun 17 Marcionitische Antithesen, um den Gegensatz des Weltschöpfers und des guten Gottes zu beweisen, und stellt es in diesem Zusammenhang in Abrede, daß Paulus jemals das Gesetz als das Gesetz seines Gottes zitiert habe (I, 22).

Über die „mittlere" Stellung des Weltschöpfers klärt Dial. II, 6 auf; Megethius bemerkt hier zu II Thess. 1, 6. 7: *Εἴπερ παρὰ θεῷ δίκαιον ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν — μεμνῆσθαι γὰρ ὀφείλεις ὅτι τρεῖς ἀρχὰς ὡρισάμην, ἀγαθήν, μέσην καὶ πονηράν —, ἡ οὖν μέση ἀρχή, ὑπακούσασα τῷ ἀγαθῷ ἄνεσιν δίδωσιν, ὑπακούσασα δὲ τῷ πονηρῷ θλῖψιν δίδωσιν . . . Ὁ μέσος κατ' ἰδίαν ἐδημιούργησε τοὺς ἀνθρώπους* (folgt Gen. 6,6)· *μετενόησεν οὖν κακοὺς δημιουργήσας καὶ ἐθέλησε τούτους κατακρῖναι καὶ ἀπολέσαι· ὁ οὖν ἀγαθὸς οὐ συνεχώρησεν, ἀλλ' ἠλέησε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων . . . Κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύσαντας αὐτῷ.*

Zur Urgeschichte bemerkt Megethius (Dial. II, 7): *Ὁ ἀγαθὸς ἦλθε σῶσαι μόνην τὴν ψυχήν . . . . Τοῦ δημιουργοῦ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐμφύσημα· ὅτι οὖν ἐδημιούργησεν, εἶδεν αὐτὴν πονηρὰν καὶ ἀπειθῆ καὶ ταύτην ἀπέρριψεν· ὁ πονηρὸς δὲ θεωρήσας ἀπορριφεῖσαν πρὸς ἑαυτὸν ἐπανήγαγε, καὶ ὁ ἀγαθὸς ἐλεήσας ἐρρύσατο αὐτὴν ἐκ τοῦ πονηροῦ καὶ κατέσχε παρ' ἑαυτῷ . . . Ὅτι ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ παρήγγειλε μὴ φαγεῖν, τότε ὑπέπεσε κατακρίσει καὶ καταδίκῃ καὶ ἀπωλείᾳ . . . κατάραν αὐτῷ ἔδωκε· πῶς οὖν οὐ κατεδίκασεν;* (Denn im Fluche über die Erde lag auch der Fluch über den Menschen, der aus ihr genommen ist).

Megethius (Dial. II, 9): *Ὁ ἀγαθὸς ἰδὼν καταδεδικασμένην τὴν ψυχὴν ἐλεήσας ἦλθεν, ὁ δὲ δημιουργὸς ἠθέλησεν αὐτῷ ἐπιβουλεῦσαι, ὅθεν καὶ ἐνόμισεν αὐτὸν σταυροῦν . . . ὁ δημιουργὸς ἰδὼν τὸν ἀγαθὸν λύοντα*

---

1 Die Worte: *Μαρκίων ἐπίσκοπός μου ἦν*, müssen wohl so verstanden werden. — Megethius widerspricht nicht dem Adamantius, wenn dieser im folgenden ausführt, es habe doch seit M. viele Marcionitische *διαδοχαὶ τῶν ἐπισκόπων* gegeben.

αὐτοῦ τὸν νόμον ἐπεβούλευσεν αὐτῷ, μὴ εἰδὼς ὅτι ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο . . . Ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων αὐτὸς (ὁ ἀγαθός) εἵλετο, οὐ γὰρ ἠδικεῖτο ὑπὸ τοῦ θανάτου.

Markus (Dial. II, 1 ff.): *Ἐγὼ ὁρίζομαι δύο ἀρχάς, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν . . . αὐτοφυεῖς καὶ ἄναρχοι οὖσαι, ἀπέραντοι . . . πάντη ἐστὶ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ πονηρόν . . . οὔτε συμπεπλεγμέναι οὔτε ψαύουσαι . . . . ἔχει ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν . . . οἱ ἄνθρωποί εἰσι τοῦ πονηροῦ . . . ὁρῶν ὁ ἀγαθὸς μέλλοντας τοὺς ἀνθρώπους καταδικάζεσθαι ὑπὸ τοῦ πονηροῦ, ἐλθὼν τῆς μὲν καταδίκης ἐρρύσατο, ἀμνηστίαν δὲ καὶ ἄφεσιν ἔδωκε τῶν ἁμαρτημάτων . . . τῷ πονηρῷ ἦσαν ἡμαρτηκότες οἱ ἄνθρωποι.*

Markus (Dial. II, 3 f.): *Οὐκ ὀνόμασι μόνοις, ἀλλὰ πράγμασιν αὐτοῖς ὁ πονηρὸς πονηρὸς καὶ ὁ ἀγαθὸς ἀγαθός, ὅτι ὁ ἀγαθὸς σώζει, ὁ δὲ πονηρὸς κατακρίνει· ἀγαθοῦ γάρ ἐστιν τὸ σώζειν . . . ὁ ἀγαθὸς πάντοτέ ἐστιν ἀγαθός . . . ὁ ἀγαθὸς εἰς πάντας ἐστὶν ἀγαθός, ὁ δὲ δημιουργὸς τοὺς πειθομένους αὐτῷ ἐπαγγέλλεται σώζειν . . . ὁ ἀγαθὸς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ σώζει, οὐ μὴν κατακρίνει τοὺς ἀπειθήσαντας αὐτῷ· ὁ δὲ δημιουργὸς τοὺς πιστεύοντας σώζων τοὺς ἁμαρτωλοὺς κρίνει τε καὶ κολάζει.*

Während nach Megethius der gute Gott die Seelen rettet, leugnet Markus dies und behauptet unter Berufung auf Paulus, daß (nur) der Geist gerettet werde; er bringt dazu eine ganz unmarcionitische Erklärung, der Demiurg habe den Menschen als Bildner und Einbläser nur unvollkommen zu schaffen vermocht, der gute Gott habe von oben das am Boden sich bewegende, zappelnde Geschöpf gesehen und von seinem Geiste gesandt und den Menschen erst wirklich lebendig gemacht; dieser Geist, der vom guten Gott stammt, werde (allein) gerettet. Auf die Frage, ob alle Menschen an diesem Geist teilhaben oder nur die, welche an den Guten glauben, erwidert Markus mit dem dunklen Wort, daß der Geist *ἐπὶ εὐχαριστίας ἔρχεσθαι.* Die weitere Frage, ob der Geist mit dem Menschen vom Demiurg verdammt sei, verneint er (Dial. II, 8).

Markus sagt, Abraham sei mit dem reichen Mann zusammen im Hades und nicht im Reiche Gottes (Dial. II, 10 f.).

Markus bemerkt, daß die Urapostel *ἀγράφως* das Evangelium verkündet haben, daß Petrus es nicht aufgezeichnet habe, sondern Christus, und daß Christus sei *ξένος καὶ μηδὲ εἰς ἔννοιάν τινος πώποτε ἀφιγμένος,* er sei *πᾶσιν ἄγνωστος* (Dial. II, 12 f.).

Markus (Dial. II, 16) beruft sich auf Joh. 13, 34: „Ein neues

Gebot gebe ich euch" und (Dial. II, 20) auf Joh. 15, 19: ,,Wäret ihr von der Welt, so würde die Welt ihr Eigentum lieben". —

Die Marcionitische Kirche war am Anfang des 4. Jahrh. keine schwere Gefahr für die katholische Gesamtkirche mehr. Das ergibt sich aus der Haltung des Kirchenhistorikers Eusebius ihr gegenüber. Obgleich es in Cäsarea eine Marcionitische Gemeinde gab, hat er den Marcionitismus in seiner Kirchengeschichte — in der Chronik erwähnt er gar nur (nach Irenäus) Valentin und Cerdo, ,,den Lehrer Marcions", s. S. 221 Karst, S. 202 Helm — nicht anders registriert als andere Häresien des 2. Jahrhunderts, auf Grund der Angaben Justins, Irenäus', Rhodons und Hegesipps (IV. 11. 14. 22. 29. V, 13), jedoch die ihm bekannt gewordenen Spezialgegenschriften verzeichnend (IV, 23. 24. 25. 30; VI, 22) und das Martyrium des Marcionitischen Presbyters Metrodorus und zahlreicher anderer Marcionitischer Märtyrer (s. o. S. 340*) anmerkend (IV, 15, 46; V, 16, 21). Immerhin muß der Leser merken, daß die Marcionitische Bewegung in der alten Zeit bedeutender und gefährlicher war als irgend eine andere. In bezug auf die spätere Zeit erwähnt er noch zwei Marcionitische Märtyrer seiner Stadt, nämlich (Valerianische Verfolgung) ein Weib (VII, 12: *τῆς Μαρκίωνος αὐτὴν αἱρέσεως γενέσθαι κατέχει λόγος*) und (Verfolgung des Maximinus Daja) den Bischof Asklepius (De mart. Pal. 10, 3: *ζήλῳ μέν, ὡς ᾤετο, εὐσεβείας, ἀλλ' οὔτι γε τῆς κατ' ἐπίγνωσιν, ὅμως δ' οὖν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ πυρᾷ* [mit den katholischen Christen] *τὸν βίον ἐξελήλυθεν*). Eusebius ist übrigens der erste, der Marcion und Mani nebeneinander genannt hat; später ist das fast die exklusive Regel in der Kirche geworden; s. Theoph. IV, 34 S. 215 (Greßmann): ,,Myriaden, die bald des Mani sich rühmen, bald des Marcion, bald anderer unter den gottlosen Heterodoxen, bringen bis jetzt Unkraut hervor; IV, 30 S. 209: ,,Die Marcioniten, die Anhänger Valentins und Basilides' und die anderen, die in späterer Zeit als Seelenverderber aufsproßten; Bardesanes und der jüngst zu unserer Zeit aufgetretene Verstandeswahnsinnige, dessen Name der Name für die Partei der Manichäer ward, waren Leute, die trügerische, gottlose Lehren hervorsprudeln ließen".

Mit Konstantins Alleinherrschaft beginnt die schwere und endgültige Leidenszeit für alle Häresien. In der *'Επιστολὴ πρὸς τοὺς ἀθέους αἱρεσιώτας* (genannt werden hier die Marcioniten

zwischen den Valentinianern und den Anhängern Pauls von Samosata) verbietet der Kaiser die häretischen Zusammenkünfte, befiehlt die Versammlungshäuser zu zerstören und untersagt die Gottesdienste auch in den Privathäusern (Vita Constant. III, 64, Heikel; cf. Sozom. II, 32). Am Schluß heißt es, die Bethäuser sollen der katholischen Kirche übergeben werden und die übrigen Örtlichkeiten dem Staate verfallen; auch ihre Bücher sollen aufgespürt werden.

In den aus dem Anfang des 4. Jahrh. stammenden Acta Archelai des Hegemonius wird M. zweimal erwähnt (S. 61. 98 ed. Beeson; die letztere Stelle im Anhang des latein. Übersetzers); diese Angaben enthalten aber nichts von Belang. Dagegen sind die Antithesen, welche in dem fingierten Brief des Diodorus an Archelaus (c. 44 f. S. 64 ff.) dem Mani beigelegt werden, zweifellos Marcionitischen Ursprungs. Nachdem mitgeteilt ist, Mani leugne, daß Jesus gesagt habe: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen", heißt es weiter, Mani stelle vieles, was er dem Ev. und dem Apostel Paulus entnommen, als dem Gesetze widersprechend zusammen:

„In lege dixit deus: Ego divitem et pauperem facio (Prov. 22,2); hic vero Jesus beatos dicit pauperes (Luk. 6, 20). Addebat etiam quod nemo possit eius esse discipulus, nisi renuntiaret omnibus quae haberet (Luk. 14, 33); ibi vero Moyses argentum et aurum ab Aegyptiis sumens cum populo fugisset ex Aegypto, Jesus autem nihil proximi desiderandum esse praeceperit (Luk. 6, 29). Deinde quod ille oculum pro oculo, dentem pro dente in lege cavisset expendi (Exod. 21, 24); noster vero dominus percutienti unam maxillam iuberet etiam alteram praeparari (Luk. 6, 29). Quod ibi Moyses eum qui sabbato opus fecisset et non permansisset in omnibus quae scripta sunt in lege puniri lapidarique praeceperit, sicut factum est ei, qui adhuc ignorans in sabbato fascem ligni collegerat (Num. 15, 32); Jesus vero in sabbato [? stammt wahrscheinlich aus Joh. 5, 8 ff.] etiam lectum portare praecepit a se curato (Luk. 5, 24), sed et discipulos in die sabbati vellere spicas ac manibus confricare non prohibet (Luk. 6, 1), quod sabbatis utique fieri non licebat." ... „Ex auctoritate apostoli Moysi legem legem esse mortis conabatur adserere; Jesu vero legem legem esse vitae, per id quod ait (folgt II Kor. 3,6—11); addit autem ex prima epistula, terrenos esse

dicens discipulos Veteris Testamenti et animales et ideo carnem et sanguinem regnum dei possidere non posse (I Kor. 3, 1? 2, 14? 15, 50); ipsum quoque Paulum ex propria sua persona dicebat adserere id quod ait: ,,Si ea quae destruxi iterum aedifico, praevaricatorem me constituo" (Gal. 2, 18) ... et rursum quod Abraham habet gloriam, sed non apud deum (Röm. 4, 2; aber bei M. stand dieser Vers wahrscheinlich nicht) ... sed et alia multa legi obtrectans inserebat, eo quod lex ipsa peccatum sit ... et usque ad Johannem igitur aiebat lex et prophetae" (Luk. 16, 16).

Man darf hiernach, aber auch auf Grund einer Gesamtbetrachtung des Manichäismus, als sicher annehmen, d a ß e r a l s k i r c h e n g e s c h i c h t l i c h e E r s c h e i n u n g d i e L e h r e M a r c i o n s z u r V o r a u s s e t z u n g h a t. Damit ist nicht gesagt, daß Mani selbst sie gekannt und verwertet hat, obschon mir auch das sehr wahrscheinlich ist, sondern daß der Manichäismus, als er seine Mission unter den Christen begann und sehr bald eine große Gefahr für sie wurde, neben den rezipierten gemeinchristlichen Elementen auch Marcionitische Hauptelemente aufgenommen hat, vor allem die Kritik am A T und den Eklektizismus in bezug auf das N T. Im Abendland wurde er aller Wahrscheinlichkeit nach immer mehr christlich-marcionitisch und operierte hauptsächlich mit Marcionitischen Argumenten.

M a r c e l l v o n A n c y r a (Fragm. hrsg. v. K l o s t e r m a n n S. 203) hat in seiner Polemik gegen die arianischen Theologen dem Eusebius Cäs. und Narcissus die bittere Bemerkung gemacht: *Πῶς οὖν οὐ τὴν αὐτὴν οὗτοι τοῖς ἔξωθεν κακίστην ὁδὸν τραπέντες τὰ αὐτὰ διδάξαί τε καὶ γράψαι προὔθεντο, τοῦ μὲν Εὐσεβίου Οὐαλεντίνῳ τε καὶ Ἑρμῇ ὁμοίως εἰρηκότος, τοῦ δὲ Ναρκίσσου Μαρκίωνί τε καὶ Πλάτωνι;* Neben Clemens (s. o. S. 322* ff.) ist m. W. Marcell der einzige, der M. mit Plato zusammengestellt hat — Clemens der Askese wegen, Marcell um der Prinzipienlehre willen.

A t h a n a s i u s , der M. eine Dreiprinzipienlehre (De decret. syn. Nic.) beilegt, hat in dem Werk c. Apollin. (I, 12 . 20; II, 3. 5. 8. 12) den Doketismus M.s wiederholt gestreift (Mani neben ihm nennend) und dem Apollinaris als Warnung vorgehalten. Er formuliert diesen Doketismus, indem er sagt, nach M. sei Christus *ἀθιγῶς* erschienen. In der Orat. I, 3 c. Arian. schreibt

er: *Ἐξεβλήθη πάλαι Μαρκίων αἵρεσιν ἐφευρών, καὶ οἱ μὲν παραμείναντες μετὰ τοῦ ἐκβαλόντος ἐκεῖνον ἔμειναν Χριστιανοί, οἱ δ' ἀκολουθήσαντες Μαρκίωνι οὐκέτι Χριστιανοί, Μαρκιωνισταὶ δὲ λοιπὸν ἐκλήθησαν.* Ath. scheint von einer förmlichen Exkommunikation zu wissen. In Orat. II, 21 c. Arian. bemerkt er, daß nach Valentin, Marcion und Basilides auch die Engel schaffen können, was für M. nicht richtig ist. Im Rundschreiben an die ägyptischen und lybischen Bischöfe (c. 4) stellt er M. und Mani zusammen. Schon in seiner Jugendschrift ,,Gegen die Heiden" hat er c. 6. 7 eingehend die Lehre von den beiden Göttern behandelt und abgewiesen (doch ist hier M.s Name nicht genannt).

Cyrillus Hierosol. schreibt um die Mitte des 4. Jahrhunderts Catech. 6, 16: *Κήρινθος τὴν ἐκκλησίαν ἐλυμήνατο καὶ Μένανδρος καὶ Καρποκράτης, Ἐβιωναῖοί τε καὶ Μαρκίων, τὸ τῆς ἀθεότητος στόμα· ὁ γὰρ θεοὺς διαφόρους ἀναγορεύσας, ἄλλον τὸν ἀγαθὸν καὶ ἄλλον τὸν δίκαιον, ἀντιφθέγγεται τῷ υἱῷ τῷ λέγοντι· Πάτερ δίκαιε* (Joh. 17, 25), *καὶ ὁ λέγων πάλιν ἄλλον τὸν πατέρα καὶ ἄλλον τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ἐναντιοῦται τῷ υἱῷ τῷ λέγοντι·* (folgt Luk. 12, 28 u. Matth. 5, 45). *οὗτος πάλιν ἄλλης κακίας εὑρετής, ὁ Μαρκίων· ὑπὸ γὰρ τῶν κειμένων ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ μαρτυριῶν ἐλεγχόμενος πρῶτος ἐτόλμησεν ἐκκόψαι τὰς μαρτυρίας καὶ ἀμάρτυρον ἀφεῖναι τὸν καταγγελλόμενον λόγον τῆς πίστεως, καταλείψας τὸν θεόν· καὶ ὡς κηρύκων μὴ ὄντων σαρθρὰν ἠθέλησε ποιήσασθαι τῆς ἐκκλησίας τὴν πίστιν.* Es folgen Basilides, Valentin (sehr ausführlich), Mani (Einleitung: *μίσει μὲν πάντας αἱρετικούς, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς μανίας ἐπώνυμον).*

Cat. 16, 3: *Οὐ τρεῖς θεοὺς καταγγέλλομεν· φιμούσθωσαν γὰρ Μαρκιωνισταί.* 7: *Μισείσθωσαν καὶ Μαρκιωνισταί* (nach den Manichäern angeführt), *οἱ περιελόντες τὰ ῥήματα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀπὸ τῆς Καινῆς· πρῶτος γὰρ Μαρκίων, ὁ ἀθεώτατος, ὁ πρῶτος τρεῖς θεοὺς εἰπών* (vgl. oben S. 336* f. die Angabe des Dionysius Rom.)· *εἰδὼς ὅτι ἔγκεινται ἐν τῇ Καινῇ μαρτυρίαι περὶ Χριστοῦ τῶν προφητῶν περιέκοψε τὰς ἐκ τῆς Π. Δ. μαρτυρίας, ἵνα ἀμάρτυρος μείνῃ ὁ βασιλεύς* (es folgen die ,,Gnostiker" und Montanisten).

Cat. 18, 26: Die *συστήματα αἱρετικῶν, Μαρκιωνιστῶν λέγω καὶ Μανιχαίων*, sind die ‚*ἐκκλησία πονηρευομένων*'. Wenn man daher in eine Stadt kommt, soll man nicht einfach fragen: Wo ist das Kyriakon? *(καὶ γὰρ αἱ λοιπαὶ τῶν ἀσεβῶν αἱρέσεις ‚κυριακὰ' τὰ ἑαυτῶν σπήλαια καλεῖν ἐπιχειροῦσι)*, auch nicht, Wo ist die Ekklesia? sondern wo ist die katholische Ekklesia.

Hier ist zu beachten, daß Cyrill sehr wohl weiß, daß der Gegensatz zwischen dem guten und dem gerechten Gott die bewegende Seele der Lehre M.s ist, daß er ihm aber trotzdem eine Dreiprinzipienlehre zuschreibt. So müssen die Marcioniten in Jerusalem gelehrt haben. Daß Cyrill es für nötig erachtet hat, im Katechumenenunterricht ihre Lehre kurz zu charakterisieren, ist ebenso beachtenswert wie die Warnung in bezug auf die Kirchengebäude, die übrigens beweist, daß das Konstantinische Verbot keineswegs überall befolgt worden ist.

Daß auch Didymus der Blinde gegen M. polemisiert hat, folgt aus dem, was oben zu II Kor. 2, 17 im Apparat bemerkt worden ist.

Die pseudoklementinischen Homilien haben dem Simon Magus wiederholt Marcionitische Lehren in den Mund gelegt. Alle Stellen aufzuführen, ist nicht nötig. In Hom. II, 43 wird ein ,,Katalog" der schlimmen Eigenschaften des Weltschöpfers gegeben, der aus den ,,Antithesen" stammen muß. Eine so ausführliche Zusammenstellung findet sich sonst nirgends; sie ist oben S. 278* f. Nr. 18 unter den Resten der Antithesen abgedruckt. Hom. III, 38 (Rede des Simon Magus gegen Petrus): *Περὶ οὗ ἔφης θεοῦ (δείξω) μὴ αὐτὸν εἶναι τὴν ἀνωτάτω καὶ πάντα δυναμένην δύναμιν, καθὸ ἀπρόγνωστός ἐστιν, ἀτελής, ἐνδεής, οὐκ ἀγαθὸς καὶ πολλοῖς καὶ μυρίοις χαλεποῖς ὑποκείμενος πάθεσιν· ὅθεν τούτου δειχθέντος ἀπὸ τῶν γραφῶν, ὡς ἐγὼ λέγω, ἕτερος ἀγράφως περιλείπεται προγνωστικός, τέλειος, ἀνενδεής, ἀγαθός, πάντων χαλεπῶν ἀπηλλαγμένος παθῶν. ὃν δὲ σὺ φὴς δημιουργόν, τοῖς ἐναντίοις ὑποκείμενος τυγχάνει.* (39) *αὐτίκα γοῦν ὁ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ γεγονὼς 'Αδὰμ καὶ τυφλὸς κτίζεται καὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ οὐκ ἔχων παραδέδοται καὶ παραβάτης εὑρίσκεται.*

III, 54 ff. Hier wird widerlegt, daß Gott ,,schwört", ,,versucht", ,,nicht vorher weiß", ,,nicht alles sieht", ,,nicht gut ist", ,,im Tempel seinen Sitz hat", ,,Opfer begehrt", ,,schlecht ist".

Die große Ausführung über den guten und gerechten Gott, deren Identität von Simon bestritten, von Petrus behauptet wird, im XVIII. Buch fußt auf Marcionitische Gedanken. Sie beginnt mit den Worten Simons: *Δείξω ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ τὸν κόσμον δημιουργήσας ἀνώτατος θεός, ἀλλ' ἕτερος, ὃς καὶ μόνος ἀγαθὸς ὢν καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἄγνωστός ἐστιν. αὐτίκα γοῦν τὸν δημιουργὸν αὐτὸν καὶ νομοθέτην φὴς εἶναι ἢ οὔ; εἰ μὲν οὖν νομοθέτης ἐστίν, δίκαιος τυγχάνει, δίκαιος δὲ ὢν ἀγαθὸς οὐκ ἔστιν. εἰ δὲ οὐκ ἔστιν, ἕτερον ἐκήρυσσεν*

ὁ Ἰησοῦς τῷ λέγειν· „Μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς". οὐ συμφωνεῖ δὲ τῷ νομοθέτῃ δικαίῳ ὄντι καὶ ἀγαθῷ. Auch in der Polemik gegen einen Teil des Inhalts des Gesetzes Mosis mag Marcionitisches Gut stecken. Vgl. Clem. Recogn. III, 38 (Simon M. fragt: „Quomodo potest unum atque idem et bonum esse et iustum"; auch II, 55. 58).

In den schweren trinitarischen Kämpfen gegen Arianer und Modalisten wurde die Mittelpartei darauf aufmerksam, daß auch Marcioniten modalistisch lehrten, und konnte nun die Modalisten durch die Zusammenstellung mit ihnen diskreditieren; s. den Brief des Eustathius, Theophilus usw. an Liberius (Socrat., h. e. IV, 12; Sozom. VI, 11): Πᾶσα αἵρεσις Σαβελλίου, Πατροπασσιανοί, Μαρκιωνισταί, Φωτινιανοί, Μαρκελλιανοὶ καὶ Παύλου τοῦ Σαμωσατέως.

Aus den Angaben der großen Kappadozier gewinnt man nichts Neues. Basilius erwähnt die Marcioniten beiläufig nach den Manichäern und Valentinianern (Epp. Class. II ep. 188) und leitet ep. 199 die Enkratiten von ihnen ab (vgl. Iren.). Er spricht hom. XXIV von zwei Prinzipien M.s. Gregor von Nazianz, der sie öfters nennt, schreibt (Poëm. de se ipso v. 1169—72), ohne Ms. Namen zu nennen: Οἱ τὴν Παλαιὰν καὶ Νέαν δύο θεοῖς νείμαντες, αὐστηρῷ τε κἀγαθωτάτῳ· οἱ τρεῖς φύσεις τιθέντες οὐ κινουμένας, τὴν πνεύματος, χοός τε, τήν τ' ἀμφοῖν μέσην. Es folgt Mani. Einige Irrtümer über M. aus Verwechselung mit Gnostikern finden sich bei Gregor, die ich auf sich beruhen lasse. Die schlimmsten sind, daß er sagt, M.s Gottheit sei mannweiblich und M. lehre eine Äonenwelt. Wenig Wissen verrät auch die Ketzerliste in Orat. XXIII: Simon, Marcion, Valentin, Basilides, Cerdo, Cerinth, Karpokrates.

In dem in der Κατὰ μέρος πίστις enthaltenen kürzeren Glaubensbekenntnis der Kirche von Laodicea Syr. heißt es (Art. I): Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, τουτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν, τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελίου, δίκαιον καὶ ἀγαθόν (s. Caspari, Alte und neue Quellen, 1879, S. 20. 138 f.; Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea I S. 179 f.). Diese antimarcionitische Fassung des ersten Artikels ist einzigartig; sie ist vielleicht aus Origenes' Regula fidei geflossen (De princ. I praefat.) und zeigt, daß in Gebieten der syrischen Kirche der Marcionitismus noch immer eine Gefahr war.

(Marcioniten neben Manichäern an einer Stelle bei Am-

philochius (Gegen die Enkratiten; s. Ficker, Amphilochiana S. 62. 218); aber die Stelle ist belanglos. — Manichäer, Cataphryger und Marcioniten bei Nicetas von Remesiana, De symbolo 10, gleichfalls belanglos).

Die Gefahr wird durch drei syrische Schriftsteller des 4. Jahrhunderts bestätigt. Zwar Aphraates streift M. nur einmal in seinen Homilien (III, 6, Texte u. Unters. Bd. III H. 3 S. 46 f.): „Denn siehe auch die Irrlehrer, die Werkzeuge Satans, fasten und gedenken ihrer Sünden; aber einen Herrn, der es ihnen lohnt, haben sie nicht; denn wer wird es dem M. lohnen, der unsern Schöpfer nicht als den Gütigen bekennt?" (Es folgen Valentin und „die Sekte des verdammten Mani".) Aber ein unbekannter syrischer Schriftsteller und Ephraem sind gegen M. um so beredter und zeigen, daß die Marcionitische Lehre damals in Ostsyrien den Kirchenmännern sehr bedrohlich erschien.

Im J. 1836 gaben die Mechitharisten im 2. Bd. der armenischen Werke Ephraems des Syrers (p. 261—345) ein Werk heraus unter dem Titel: „Erklärung des Evangeliums, die verfaßt hat Ter Ephraem, der tiefgründige[?] Syrer" (Ms. v. J. 1195). Mit dieser Schrift hat sich zuerst Preuschen eingehend beschäftigt in der Zeitschr. für die NTliche Wissensch., 1911, S. 243 ff.: „Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephraems", nachdem sie Burkitt (Ephraim's Quotations from the Gospel, 1901, p. 53) kurz berücksichtigt hatte; dann gab sie deutsch mit Kommentar Schäfers heraus: „Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn usw., mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Marcions Neuem Test." 1917.

Die Schrift besteht, wie Schäfers gezeigt hat, aus drei selbständigen Abhandlungen eines Verfassers, ist ursprünglich syrisch abgefaßt (die Annahme Preuschens, hinter dem syrischen Text liege ein griechischer, ist unrichtig) und scheint nicht von Ephraem zu sein (doch ist das nicht ganz sicher). Die Abfassungszeit läßt sich nicht näher bestimmen; wahrscheinlich ist, daß sie, wenn sie nicht dem Ephraem gebührt, von einem älteren syrischen Theologen abgefaßt ist.

Die erste und umfangreichste Abhandlung richtet sich durchweg gegen Marcion; auch in der zweiten wird er gestreift. Die Stellen, wo er oder seine Anhänger genannt werden, folgen hier:

Abhandl. I (Initium) S. 3 f.: ,,Alle Schriften, die ... nicht von dem Gesetz und den Propheten ausgehen, sind Bücher, Erzeugnis und Erfindung eines widerstrebenden Verstandes.... Marcion schreibt in seinem Buche, das sie mit Namen ,,Proevangelium" nennen, was in unsre Sprache übersetzt heißt ,,Eher als das Ev." — und ich bin verwundert, wieso es eine Schrift der Marcioniten gibt, die sie mit Namen ,,Proevangelium" nennen, da die Schüler jenes vertrauensvoll meinen, daß der Anfang der Gottheit, an die sie glauben, um jene Zeit offenbar wurde, (nämlich) z. Z. des Pilatus des Pontiers, in jener Zeit, da das Ev. geschrieben wurde. Wenn es sicher für dich ist, Marcion, daß wirklich der Anfang der Gottheit, betreffs der du sprichst, im Ev. (zuerst) in Erscheinung trat, warum dann aber und wie wäre deine Schrift eher als das Evangelium? Und wenn du wirklich (daran) festhältst und es wäre deine Schrift eher als das Ev.[1], so sage nicht, daß neu und fremd die lebendigmachende Gottheit ausströmte, sondern daß sie bereits da war. Und es ist im Anfang jener Schrift (Marcions) also geschrieben: ,,O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über es (das Evangelium) sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann". P. 31 wird M. ausdrücklich genannt, p. 35 wird unzweifelhaft, p. 10 wahrscheinlich auf ihn angespielt.

Abhandl. I S. 39 (nach dem Zitat Joh. 15,5 ff.): ,,Denn wenn dieses (dieser Spruch) auch in dem Evangelium, das die ketzerischen Marcioniten lesen, verschwunden ist, so ersteht ihnen doch von jenem aus, was bei dem Apostel geschrieben ist, was sie davon überführt, daß dieses wirklich im Evangelium geschrieben war, daß wir durch Pflanzen versinnbildet sind, und die Marcioniten dies ausgetilgt haben". Es folgen nun die Stellen Röm. 6, 5 und I Kor. 3, 6.

Abhandl. I S. 59 f.: ,,Die Häretiker beschmutzen den ,,Bräutigam" und die ,,Braut", von denen sie sagen, daß sie unrein sind; aber unser Herr hat nach Johannes (3, 29) seinen ,,Weg" diesem Sinnbilde verglichen. Wenn dies auch für die Anders-

1 Es ist oben in der Darstellung gezeigt worden, daß ,,Proevangelium" nicht übersetzt zu werden braucht: ,,Früher als das Evangelium", und daß hier höchstwahrscheinlich ,,die Antithesen" gemeint sind.

gläubigen als Schriftwort nicht existiert, so gibts gleichwohl aus ihren Texten, was auch sie fürwahr als im Ev. geschrieben haben, und sie lesen wie wir, nämlich: ,,So spricht unser Herr: ,,Nicht ist es euch möglich, Befehl zum Fasten den Kindern des Brautgemaches zu geben, solange der Bräutigam bei ihnen ist" (Luk. 5, 34). Und er hat uns klar gemacht und gezeigt, daß er selbst Bräutigam ist und wir Kinder seiner Begleitung und seines Brautgemachs sind. Wiederum sagt der Apostel im Brief an die Epheser also": folgt Eph. 5, 25 ff.

Abhandl. II S. 82: ,,Deswegen ist der Schatz unser Erlöser, und nicht eben etwa jetzt haben wir ihn gefunden, wie die Marcioniten sagen, sondern sein Vater hatte ihn schon längst aufgespeichert (und) hinterlegt".

Ephraem Syrus gewährt uns in seinen zahlreichen Schriften [1] ein deutliches Bild von der Gefahr, welche neben den Bardesaniten und Manichäern damals die Marcioniten — mit jenen bilden sie das dreiköpfige Ungeheuer, das die Kirche Christi zerstören will — für die Kirche von Edessa bedeuteten. Eine Reihe von Auszügen soll die Bedeutung dieses Schriftstellers für die Kenntnis M.s, dessen Name sogar zu einem Schimpfnamen verzerrt wurde [2], beleuchten. Er hat sich aufs gründlichste mit Marcion beschäftigt, seine Bibel studiert, die ,,Antithesen" gelesen und persönlich die Sektierer kennen gelernt. Was seine Mitteilungen für die Kenntnis des Bibeltextes M.s ergeben, ist dort bereits verwertet worden.

Ephraem, Evang. Concord. Expos. (Ex Armen. transt. Moesinger, 1876) [3]: Hier sind die Antithesen M.s benutzt

---

1 S. auch S. Ephrems Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardesanes, transscribed from the Palimpsest B. M. ADD. 14 623 by the late C. W. Mitchell and A. A. Bevan and F. C. Burkitt, Vol. II The discourse called ,,of Domnus" and 6 other writings 1921 (P. XXIII bis LXV Übersetzung der 3 Bücher gegen M.).

2 S. Bar Bahlûl 564 (bei Lagarde, Ges. Abhandl. S. 159): מָרקיון und מַרקיון im ‚Buche des Paradieses' [eine Art von Lexikon: קיין]: ,,Seine Anhänger haben מר hinzugefügt und nennen ihn ehrenhalber מָרקיון; wir aber nennen ihn zum Schimpfe מַרקיון [Gespei]; nicht aber nennen wir ihn קיון, damit nicht der Glaube entstehe, wir meinten einen anderen".

3 Vgl. Harnack, Tatians Diatessaron u. M.s Kommentar z. Evangelium bei Ephraem Syrus (Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. IV H. 4, 1881,

und einige seiner Erklärungen zum Ev. widerlegt (s. die Marcionitischen termini technici: (,,Creator, Cosmocrator, deus iustus, deus peregrinus, deus legis, coelum tertium, species corporis"). Das Wichtigste sei angeführt. P. 47: ,,Qui dominum nostrum per nativitatem maculam contraxisse dicunt (scil. wenn er sie auf sich genommen hätte), ignorant, se in errore versari...; nec timent, quia poenitentiam non agunt; etenim terra, in quam venit, ab utero in re non est diversa".

P. 41: ,,Jesus baptismum a Ioanne accepit, quod fecit, ut confunderet Marcionitas; si enim carnem non induit, ad baptismum cur accedit?" Entweder hat E. nicht gewußt, daß M. diese Perikope gestrichen hat, oder die syrischen Marcioniten hatten sie wieder aufgenommen; anders Zahn, Kanonsgesch. II S. 455.

P. 60: Bei der Erklärung der Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen spielt Ephraem auf folgende Gedanken M.s an: ,,Jesus alienus a lege est"; nihil sive Jesu sive patri eius debebant homines, qui per nullum opus potentiae nec in iustitia nec in legisdatione eum senserunt." ,,Juxta doctrinam Jasowa (Cod. A: Jajswa — beides ist gleich unverständlich) dicunt: ,Ad quid opus erat domino dicere: Dimissa sunt tibi peccata tua?' " Ephraem glaubt dies so deuten zu dürfen, der Gichtbrüchige habe die Vergebung nach M. gar nicht nötig gehabt, ,,postquam semel a vindicta per misericordiam et bonitatem liberatus erat."

P. 75 bemerkt Ephraem, Jesus durfte (nach M.) nicht den Sturm auf dem See stillen, da dazu ,,vis et imperium" gehört, die er nach M. als Sohn des nur guten Gottes nicht hatte.

P. 122 f. bemerkt Ephraem zu dem Verse: ,,Beatus erit venter, qui te portavit" (Luk. 11,27): ,,Marcion dicit: ,,His verbis solummodo tentarunt, num vere natus esset. et eo quod dicitur: Ecce mater tua et fratres tui (Luk. 8, 19 f.) quaerunt te, idem significatur. quin immo et corpus suum dedit eis ad man-

---

S. 471 ff.). Das ganze Buch ist durchzogen von der Polemik gegen M., s. p. 41. 44. 47. 58. 60 f. 75. 122 f. 127 ff. 135. 157. 255 f. Die Hauptfundgrube für M. bei Ephraem sind die 56 Gesänge gegen die Ketzer. Eine Vergleichung mit Tert., Adv. Marc. legt es nahe, daß beide eine und dieselbe ältere griechische Streitschrift gegen M. benutzt haben; doch läßt sich ein strikter Beweis nicht führen.

ducandum? cur? ut magnitudinem suam absconderet et opinionem eis inderet, se esse corporalem, quia eum nondum poterant intelligere."

P. 128 f. nach Anführung von Matth. 13, 54 sagt Ephraem: „Nonne dabatur et alius populus aut alia terra, quam Judaeorum? sed hoc scriptum est, ut Marcionistae mendacii arguerentur et reprehenderentur. post haec, ait, intravit iuxta morem suum in synagogas eorum die sabbati. et quaenam erat consuetudo ei qui tum advenit? nam modo in Galilaeam venerat, nec coeperat docere extra synagogam, sed in synagoga; ex cultu enim eorum probatur, quod de deo eorum ad eos locutus est; secus enim extra synagogas eum praedicare oportuit. ingressus est in Bethsaida (!) ad Judaeos et nihil aliud in medium protulit, quod ad ipsum dixerunt („was sie zu ihm sagen würden") nisi hoc unum: Medice, cura te ipsum. et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. Non est verisimile, quod hoc verbum Christi ad iram eos excitavit." Diese Worte sind verworren und entweder falsch überliefert oder übersetzt; aber soviel ist klar, daß M. den Text sehr verkürzt hatte. Zu beachten ist „Bethsaida".

P. 135: „At si Jesus, ut tu, Marcion, dicis, corpore non erat indutus."

P. 157 (Zur Verklärungsgeschichte): „Et si deus ‚peregrinus' est Christus, cur Moyses et Elias cum eo loquebantur? nonne Christus is est, qui Moysen ad vitam et Eliam de coelo vocavit? et ecce ex priori tempore ‚Justi' eos adduxit. si autem vi ascendens Eliam de caelo deduxit, non est ‚Bonus', quia ex ulnis ‚Justi' rapuit Eliam et testem sibi deduxit, et si ‚Bonus' sine ‚Justo' Moysen investigavit et eius potitus est, furto reum se fecit, quia et ossa, ‚Justus' a facie hominum abscondit, ex sepulcro eruit et eduxit. et cum vox de coelo fieret: ‚Hic est' etc., ubi tum erat ‚Justus'. num timuit et se abscondit et non prodiit ad vocem illius? aut num haec vox ‚Peregrini' tacite praeteriit, quia ‚Justus' audisset? sed ecce, super terram coelum est, ut dicunt, et ‚Justus' quoque super coelos est. quomodo ergo haec vox et haec verba eum pertransierunt, quin ea perciperet? et si percepit, cur tacuit ad omnem hanc gloriationem, quae de eo praedicata est?" Ephraem scheint hier eine Erklärung Ms. zu kennen; doch das ist nicht sicher.

P. 255 f.: ,,Qui ergo dicunt, corpus salvatoris nostri speciem quandam fuisse, ut corpus angelorum, qui in domo Abrahae ederunt, convicti arguuntur" etc., dann zur Sonnenfinsternis: ,,Et si Christus erat filius ‚Peregrini', sol in crucifixione eius non esset tenebratus, sed ille ‚Creator' lucem abundantiorem sparsisset ... et templum velum pretiosum induisset, quia a querelis inimici sui liberatum et ‚solutor legis' ex eo eiectus esset. at pater ‚Peregrini' forsitan adduxit tenebras? sed ecce non sunt tenebrae apud eum, neque si tenebrae apud eum essent, eas adduxisset, prima quia ‚deus bonus' est, dein, quia ille dixerat: Dimitte eis, quia nesciunt quod faciunt."

Aus den ,,56 Gesängen gegen die Ketzer" (deutsch von Z i n g e r l e, 1873); Lied 14, 3: M. hat die Hyle in seinen Schriften dem Schöpfer entgegengestellt [1].

Lied 20, 4. Aus dieser Stelle läßt sich schließen, daß M. I Mos. 6, 7 (,,Es reuete Gott") als schmählich bezeichnet hat.

Lied 23, 5: ,,Was ist größer und herrlicher, daß du ein Christusjünger heißest oder ein Marcionit?"

Lied 24, 1 f.: ,,Die Ungläubigen erfrechten sich, h. Schriften (Schriftworte) zu vertilgen, damit sie nicht widerlegt werden könnten; allein durch e i n e s (ein Schriftwort), das sie stehen ließen, werden sie überwiesen. Dieses genügt und zwar durchaus. Der Herr hat es in seiner Schrift bewahrt, und sie haben es nicht getilgt wie die anderen; vielleicht, daß sie es jetzt ausmerzen. Unser Herr möge sie und auch mich bewahren, daß ich nicht dazu Veranlassung werde .... Gebietend warnte der Wahrhaftige: ,,Einen Meister auf Erden sollt ihr nicht nennen" (Matth. 23, 8); 24, 8: ,,Viele Christus' werden verkündet: einer, der in den Tagen des Mani erschien, ein anderer in den Tagen des Bardesanes und zu M.s Zeit wieder ein anderer"; 24, 10: ,,(Als der jüdische Tempel zerstört und dort eine Kirche erbaut wurde), diente M. nicht in ihr; denn man wußte von ihm noch nichts".

Lied 36, 3: ,,Es ist für sie (die Marcioniten) und für uns über den Sohn Gottes geschrieben, daß er ein Opfer und Wohlgeruch für Gott geworden ist". 36, 4: ,,Mit welcher schamlosen

1 Ephraem bezeugt a. a. St. die zwei Götter M.s, den oberen und den irdischen. Diese Stelle widerspricht dem nicht.

Frechheit tadeln sie also denjenigen, der Opfer der Tiere verlangte, und tadeln ihn nicht, der diese Opfer abschaffte, aber nach dem Opfer seines Sohnes verlangte... Wenn sie aber die Wahrheit des Ausspruchs (vom Opfertode Christi) leugnen und sagen, unser Herr sei nicht wirklich ein Opfer geworden, so hat er nur ein Scheinbild (nach ihrer Meinung) angenommen. Wenn sie nun solche unwesentliche Gestalten lieben, siehe, so hat ja auch der Schöpfer alle Gestalten angezogen. Weshalb scheuen (sie), die Ungläubigen, davor zurück? Von den (wechselnden) Gestalten des Weltschöpfers wollen sie nichts wissen, und mit den Gestalten ‚des Fremden' befreunden sie sich."
36, 6 f.: „In bezug auf unseren Herrn, der in Wahrheit starb und wieder auflebte, machten sie seinen Tod zu einem Schein; aber bei unserem Schöpfer, der bildlichen Ausdrücken nach kleiner ward (gemeint sind die Anthropomorphismen des AT), machten sie sein Kleinwerden zur Wahrheit (sie verstehen im AT alles, was von Gott gesagt ist, wörtlich). Von unserem Herrn, der Kleider und Glieder angezogen, behaupten sie, daß er wesenlose Scheingestalten gezeigt habe, vom ‚Alten der Tage' aber, der in weißen Kleidern erschien, glauben sie, daß er in Wahrheit so sei; den Geistigen nämlich machten sie körperlich, den Körperlichen aber zu einer trügerischen Erscheinung... Unser Herr, der in Wahrheit aß und trank, aß und aß doch wieder nicht, trank und trank doch nicht (nach M.); den Schöpfer aber lästerten sie, daß er wirklich das Fett des zum Nutzen (des Opfernden) dargebrachten Opfers mit Wohlgefallen gerochen habe. Ihn also, der nur bildlich am Geruche Wohlgefallen hatte, lästern sie; jenem aber, der in Wahrheit aß, lassen sie das nicht zu... Es steht ferner von unserem Herrn geschrieben, er sei dürftig gewesen (II Kor. 8, 9 ἐπτώχευσε) und aufgenommen worden. Die Kinder des Irrtums aber mühten sich ab, in bezug auf ihn die Auslegung zu geben, er sei ganz und gar nicht dürftig gewesen und habe sich uns gegenüber nur so gestellt, damit wir auf jede Weise leben (das Heil erlangen) möchten."

Nach Lied 39 hat M. über Gottes Verhalten, Pharaos Vernichtung betreffend (Ps. 136, 15), gespottet.

Lied 47, 1: „Die Gemeinden der Abtrünnigen haben... nicht das wahre Blut Christi, sondern nur ein Scheinbild des Blutes, weil sie an den Leib Jesu nicht glauben... Wenn unser

Herr den Leib deshalb verachtete, weil er unrein und häßlich und verabscheuungswürdig, so ist auch das Brot und der Kelch des Heils unter den Abtrünnigen häßlich und unrein. Wie geht aber dies zu, daß er den Leib verachtete und sich doch in Brot verhüllte? ... Auch ‚der Gerechte' gab am Brot ein Gleichnis, denn sein Tisch liebte das Schaubrot." 47, 2: „Über die Hochzeit zu Kana spotten sie, daß es fern von unserem Herrn hätte sein sollen, zu ihr hinzugehen. Und doch nennen sie die Kirche Braut und unseren Herrn den wahren Bräutigam und das Bildnis des Hochzeitsweins ist in ihren Kelchen das Gleichnis des Mahles bei ihren Festen (?)." 47, 3: „Auch ‚der Fremde', der zu keinem Hochzeitsmahle ging, um weder dem Namen noch der Tat nach sich zu ergötzen, ergötzte sich doch als Bräutigam jeden Tag; Johannes (der Täufer) aber trauerte, war sittenstreng und übte sich im Fasten; die Kinder des Brautgemachs können nämlich nicht fasten; denn die Hausleute des Schöpfers waren Fastende; ‚der Fremde' aber, der übrigens gar nicht existiert, ist vergnügungssüchtig. Beten wir für sie, daß sie sich bekehren; denn sie sind Glieder, die uns gefangen entrissen worden sind; ihre Bande liegen in ihren Büchern und ihre Fesseln in ihren Schriften." 47, 4: „Sollte aber ein Gottesleugner sagen: Nur wie zum Schein ehren wir diese Dinge (Brot und Wein), so besteht also ihre Religion nur in Schein und nicht in Wahrheit" (dieser Satz wird vielleicht besser auf die Manichäer bezogen, s. das Folgende).

Lied 48: „M., welcher ‚den Fremden' beschrieben, hat sich selbst ‚dem Fremden' entfremdet."

Lied 49, 1: „M. werde zurechtgewiesen, denn er vermochte in den Erdkreis keinen anderen Namen außer dem Namen Jesu einzuführen, der schon im Gesetz vorkommt und außer dem Namen des h. Geistes, des Schatzes der Weissagung, und dem Namen Gottes, den jedes Wesen verkündet". Es folgt eine kraftvolle und glänzende Zurückweisung der Marcionitischen Kritik des Schöpfergottes, dazu (c. 4): „Alle Irrlehrer spalteten und teilten den Namen Gottes, der sich niemals spalten und teilen läßt. Ein Abtrünniger (Marcion) leitete aus dem Namen Gottes einen anderen verleugnungswürdigen und fremden Namen ab und dazu zwei seinesgleichen (der ‚fremde' Gott,

der Weltschöpfer und die Hyle). Aus dem Namen e i n e s ewigen Wesens erdichteten sie zwei geteilte Prinzipien."

Im Lied 50 heißt es, M. habe in seinen Lektionen den Weltschöpfer durch böse Deutungen von Gen. 1, 2 und Exod. 19, 10—15 gelästert.

Lied 51, 5: „Das ‚Wehe', welches unser Herz ausgesprochen (Luk. 11, 42 ff.), komme über M., weil er über seinen Erschaffer lästerte ... Weil M. seinen Arzt verleugnete, wurde sein Leiden nicht geheilt. Er schied mit seiner lebensgefährlichen Wunde dahin und vererbte sie auf seine Söhne."

Lied 56, 3: „Erröteten sie denn nicht und schämten sie sich nicht, daß ihre Schriften im Namen von Menschen geschrieben sind und kein Schriftkundiger sich erhebt und liest: ‚So spricht der Herr der Heerscharen', sondern: ‚So spricht Marcion', der Rasende usw. Es genügen ihre Namen zur Schmach ihrer Gemeinden."

Ein unbekannter Syrer (Ephraem?) berichtet in dem Syr. Ms. Brit. Mus. Add. 17 215 (vgl. „Academy" 21. Okt. 1893), nachdem er Marcion, Mani und Bardesanes genannt hatte: „M. sagte, daß unser Herr nicht geboren ward von einem Weibe, sondern den Platz des Weltschöpfers stahl und herabstieg und zuerst erschien zwischen Jerusalem und Jericho (?)[1] wie ein Mensch nach Form und Erscheinung und Ähnlichkeit, aber ohne unseren Leib." — Zenobius, Diakon und Schüler Ephraems, gedenkt M.s auch (s. Assemani, B. O. I p. 168; III, 1 p. 43).

Ephraem mag bereits viel für die Bekehrung der Marcioniten in Syrien geleistet haben, aber er wurde einige Jahrzehnte später von Rabbulas übertroffen, dem freilich die Zeitverhältnisse zugute kamen. In der Lobrede auf ihn (Opp., ed. Overbeck p. 193) heißt es: „Auch mit vielen Worten könnte ich nicht zeigen, wie groß sein Eifer wider die Anhänger M.s gewesen ist. Dieses faulende Krebsgeschwür der Irrlehre der Marcioniten[2] heilte er mit der Sorgfalt jenes großen, in allem ausge-

---

1 Zahn, Neue Kirchliche Zeitschrift 1910, S. 371 ff. Man darf hieraus vielleicht schließen, daß M. die Parabel vom barmherzigen Samariter bestehen ließ, was ja auch an sich so gut wie gewiß ist (Windisch).

2 Daß sie sich von den Katholiken streng getrennt hielten, bezeugt Rabbulas in seinem Brief an Gemillinus von Perrha: s. Bickell, Ausgew.

zeichneten Arztes (Christi) . . . ; denn Gott sandte zu ihnen Furcht vor dem h. Rabbulas, und sie nahmen gläubig die Wahrheit an, indem sie ihren Irrtum ableugneten". Vorangeht die Erzählung der Bekehrung von Bardesaniten; es folgen die Manichäer, Borborianer, Audianer, Messalianer und Juden. Vgl. auch Johannes von Ephesus, Lib. Narr. Aktor. Beat. Homin. Orient.: Leben des Simon von Bêth-Arsâm (Land, Anecd. II, p. 77).

Maruta v. Maipherkat († wahrscheinlich vor d. J. 420), De Sancta Synodo Nicaena (hrsg. von Braun i. d. „Kirchengesch. Studien", hrsg. von Knöpfler, Schrörs u. Sdralek, 4. Bd. 3. Heft, 1898; dazu Harnack, in den „Texten u. Unters.", Bd. 19 H. 1, 1899). In diesem, in einer sehr jungen und lückenhaften syrischen Handschrift erhaltenen Werk findet sich ein Ketzerkatalog, der auch von Marcion handelt. Dieser Ketzerkatalog ist von Abraham Ecchellensis aus dem Arabischen übersetzt und von Mansi (Concil. Omn. Ampliss. Coll. II p. 1056 ff.) veröffentlicht worden. Aus dieser Übersetzung vermag man die Lücken des Syrers zu ergänzen. Der Bericht bezieht sich auf die Marcioniten in Mesopotamien bei Beginn des 5. Jahrhunderts. Die Ergänzungen, die in Klammern stehen, sind dem Araber entnommen:

„III. Häresie der Marcioniten. Diese lehren (drei Götter), einen Guten, einen Gerechten und einen Bösen (Arab.: ‚Einen Guten, einen Bösen und einen Mittleren zwischen ihnen'). Auch (deshalb) haben sie corrumpiert die (heiligen) Schriften (und zu dem Evangelium und zu den Briefen des Apostels Paulus an einigen Stellen Hinzufügungen gemacht, andere Stellen aber verstümmelt). Das Buch der Πράξεις (haben sie) vollständig aus Mitte (geräumt) und statt seiner (ein anderes Buch der Πράξεις [?] eingeschoben), das sie ‚Summa' (sākā; Arab: ‚Buch des vorgesetzten Zieles') nennen, damit es sei gemäß (ihren Meinungen und Lehren). Statt des Petrus haben sie sich gesetzt als (Haupt) der Apostel den Marcion. Hymnen — Arab.: Psalmen — (die

syr. KVäter-Schriften S. 257 (Kemptener Ausgabe). Falsch und irreführend hat hier Ahrens (Ahrens und Krüger, Die sog. KGesch. des Zacharias Rhetor, 1899, S. 245) übersetzt. „Sie sind keine Beschnittenen wie die Marcioniten" statt: „Sie halten sich nicht von uns getrennt wie die Marcioniten."

sie bei den Gebeten rezitieren, haben sie sich andere als die Davids erdichtet). (Die Auferstehung) der Leiber lästern sie."

Ein später Syrer, Isaak von Niniveh (7. Jahrh.) erwähnt noch M. innerhalb der bekannten Trias: Bardesanes, Marcion, Mani; s. Duval, Littér. Syr. p. 233 f. — Budge, The discourses of Philoxenus, bishop of Mabug, 1894, Vol. II. p. XLV. u. CXXXVI, teilt mit, daß Philoxenus (um d. J. 500) einen (ungedruckten) Traktat gegen Mani, Marcion und Eutyches verfaßt hat.

Epiphanius hat in seinem Panarion (h. 42 Holl) besonders eingehend über M. und seine Schüler berichtet — kein Wunder, denn Chrysostomus erzählt uns, der Bischofssitz des Epiphanius, Salamis auf Cypern, sei von Marcioniten „belagert" (ep. 221). Es ist dem großen Ketzerbestreiter also nicht einmal in seiner eigenen Stadt gelungen, dieser Häretiker Herr zu werden.

Epiphanius' Kenntnisse M.s und des Marcionitismus beruhen auf der Durchsicht der Marcionitischen Bibel (was er hier geleistet hat, ist oben S. 64* ff. 182* untersucht und dargestellt worden und wird hier nicht wiederholt), auf Hippolyts Syntagma, Irenäus' Hauptwerk und mindestens noch einer, leider nicht zu bestimmenden älteren Streitschrift, dazu auf persönlicher Kunde und eigenen Ausspinnungen, Kombinationen und Phantasien.

Er beginnt seinen Bericht über die „große Schlange" mit einer Mitteilung über die Verbreitung der Sekte: *ἡ αἵρεσις ἔτι καὶ νῦν ἔν τε Ῥώμῃ καὶ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, ἐν Αἰγύπτῳ τε καὶ ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν Ἀραβίᾳ τε καὶ ἐν τῇ Συρίᾳ, ἐν Κύπρῳ τε καὶ Θηβαΐδι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Περσίδι καὶ ἐν ἄλλοις τόποις εὑρίσκεται.* Es ist dem Epiphanius zuzutrauen, daß er Rom und Italien genannt und vorangestellt hat, weil seine literarische Hauptquelle (Hippolyt) römisch war; freilich war sie schon mehr als 150 Jahre alt; aber wer diesen Berichterstatter kennt, weiß, daß er, der sich immer wieder mit der Chronologie befaßt, einen Zeitsinn überhaupt nicht besessen hat. Wie kommt er sonst auf Rom und Italien, wo die Sekte damals im Aussterben war? Höchst seltsam ist auch die Erwähnung der Thebais, getrennt von Ägypten und mit Cypern zusammengefaßt!

Es folgt nun der ausgesponnene Bericht über M.s Leben nach Hippolyt (bis zum Bruch mit der Kirche in Rom), der bereits

oben S. 23* ff. untersucht worden ist; *πολὺς περὶ Μαρκίωνος ᾄδεται λόγος*, bemerkt er selbst (c. 1, 3). Dann wird behauptet (c. 3, 1), M. habe zu den zwei Prinzipien seines Meisters Cerdo noch ein drittes hinzugefügt, nämlich zum oberen, unnennbaren, unsichtbaren und guten Gott, der nichts Weltliches geschaffen habe, und zum sichtbaren Schöpfer-Gott, der auch der Judengott und Richter sei, den Teufel (*τρίτον ὡς εἰπεῖν καὶ μέσον τῶν δύο τούτων*); weiter: M. verkündige die Jungfräulichkeit und das Sabbatsfasten (im Gegensatz zum feierlichen Ruhen des Weltschöpfers am Sabbat), die Mysterien würden unter den Augen der Katechumenen vollzogen [1] und beim Abendmahl nur Wasser gebraucht; die Seele allein werde Heil und Leben erlangen, da es keine Fleischesauferstehung gebe; die Taufe könne drei- und mehrmals erteilt werden (*ὡς παρὰ πολλῶν ἀκήκοα*), denn das folge aus Luk. 12, 50 [2]; Gesetz und Propheten (c. 4) seien Organe des Fürsten dieser Welt und Christus habe (nach Irenäus) die ATlichen Gottesmänner im Hades gelassen [3], Kain und Kore usw. und alle Heiden herausgeführt und gerettet. Der Bericht schließt mit den Worten, die durch andere Zeugen widerlegt werden: *μεταγγισμοὺς ὁμοίως τῶν ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σωμάτων εἰς σώματα φάσκει.*

Die nun folgenden cc. 5—8 (Widerlegung M.s) sind einer guten Ausführung oder Streitschrift gegen M. entnommen, deren Verf. sich nicht mehr feststellen läßt (Origenes?). In c. 6, 8 heißt der gerechte Gott „der Mittlere“, und damit wird der Unsinn des Epiphan. c. 3, 2 widerlegt (s. o.), nach M. sei der Teufel der Mittlere zwischen dem guten und dem gerechten Gott. In c. 8, 1 f. wird M.s Exegese von Gal. 3, 13 zurückgewiesen und folgende Worte von ihm werden mitgeteilt: *Εἰ ἦμεν αὐτοῦ, οὐκ ἂν τὸ ἑαυτοῦ ἠγόραζεν· ἀγοράσας δὲ εἰς ἀλλότριον κόσμον ἦλθεν ἡμᾶς ἐξαγοράσαι τοὺς οὐκ ὄντας αὐτοῦ· ποίημα γὰρ ἦμεν ἑτέρου καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς αὐτὸς ἠγόραζεν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ζωήν.*

Dann geht Epiphanius (c. 9 ff.) zum Evangelium und Apo-

---

1 Dies und anderes wird bald darauf wiederholt (ob zwei Quellen oder Unachtsamkeit?).

2 Bald darauf wird auch berichtet, M. gestatte den Frauen zu taufen.

3 Die Begründung, weil sie sich nicht dem unsichtbaren Gott geweiht haben, ist unrichtig und stammt von Epiphanius.

stolikon M.s über, charakterisiert sie und schaltet nun seine ältere Arbeit über diese Bücher ein, bestehend in Exzerpten aus ihnen und Widerlegungen (S. 107—182). Aus dem, was nun noch folgt, ist nur c. 14 sehr bemerkenswert (S. 184). Ep. berichtet, daß einige Marcioniten *τετολμήκασιν αὐτὸν τὸν κύριον εἶναι υἱὸν τοῦ πονηροῦ λέγειν οὐκ αἰσχυνόμενοι, ἄλλοι δὲ οὐχί, ἀλλὰ τοῦ κριτοῦ τε καὶ δημιουργοῦ· εὐσπλαγχνότερον ⟨δὲ⟩ γεγονότα καὶ ἀγαθὸν ὄντα καταλεῖψαι μὲν τὸν ἴδιον αὐτοῦ πατέρα κάτω (πῇ μὲν λεγόντων τὸν δημιουργόν, ἄλλων δὲ τὸν πονηρόν), ἄνω δὲ ἀναδεδραμηκέναι πρὸς τὸν ἐν ἀκατονομάστοις τόποις ἀγαθὸν θεὸν καὶ αὐτῷ προσκεκολλῆσθαι· πεμφθέντα δὲ ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον καὶ πρὸς ἀντιδικίαν τοῦ ἰδίου πατρὸς ἐλθόντα τὸν Χριστὸν καταλῦσαι αὐτοῦ τὰ πάντα ὅσα ὁ κατὰ φύσιν πατὴρ αὐτοῦ ἐνομοθέτει, ἤτοι ὁ λαλήσας ἐν τῷ νόμῳ ἤτοι ὁ τῆς κακίας θεὸς ὁ παρ' αὐτῶν ἐν τῇ τρίτῃ ἀρχῇ ταττόμενος.* — —

In der Schrift De mens. et pond. 17 berichtet Epiph., Theodotion, der Bibelübersetzer, sei vor seinem Abfall zum Judentum Marcionit gewesen (s. Chron. pasch. I p. 491).

Aus der Schrift Ancorat. 111 können indirekt zwei Marcionitische Antithesen ermittelt werden. Das Buch braucht Epiph. deshalb nicht eingesehen zu haben: (1) *Τοσούτοις ἔτεσιν ἐργασαμένοις τοῖς 'Ιουδαίοις ἀμισθὶ οὐκ ἦν δίκαιον καὶ παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις δοθῆναι αὐτοῖς τὸν μισθὸν αὐτῶν καὶ ἐπὶ τέλει; οὐκ ἄδικος τοίνυν ὁ θεὸς μετὰ σκύλων ἐκεῖθεν ἐκβαλὼν τοὺς οἰκείους. τοῦ οὖν δικαιοτάτου μισθοῦ τοῦ κυρίου ἐπιμελομένου, ποία τις ἔτι ὑπολείπεται μάταιος ἀντιλογία τοῖς βουλομένοις κατὰ τοῦ ἁγίου θεοῦ καταφέρειν ψόγον;* (2) *'Ετέρα δέ τις παρ' αὐτῶν μάταιος καταγγέλλεται ἀντιλογία ὁμοία τῇ πρώτῃ, ὅτι καλὸς ὁ θεὸς τοῦ νόμου ὃς ἐπλεονέκτησε τοὺς Χαναναίους, ἵνα δῷ τοῖς 'Ισραηλίταις τὸν αὐτῶν τόπον, ,οἰκίας ἃς οὐκ ᾠκοδόμησαν καὶ ἐλαιῶνας καὶ συκῶνας καὶ ἀμπελῶνας οὓς οὐκ ἐφύτευσαν'.*

Im folgenden gebe ich nur noch eine Auswahl aus der griechischen Überlieferung, alles Unwesentliche beiseite lassend. Die Kirchenhistoriker (Sokrates und Sozomenus, auch Philostorgius) schweigen vollständig; auch die späteren Alexandriner bringen keine Kunde mehr. Die kaiserliche Gesetzgebung gegen die Marcioniten (seit Gratian und Theodosius wird sie ernsthaft) verzeichne ich hier nicht, da sie durch keine Spezialgesetzgebung betroffen wurden, sondern mit den anderen Häresien zusammen. Doch trafen sie die besonderen Gesetze, die den Häretikern verboten, ihre Gemeinschaften ,,Kirchen" zu nennen (Theodos.

Cod. XVI, 1, 2 v. J. 381 — aber in XVI, 5, 52 v. J. 412 sprechen die Kaiser selbst noch von „ecclesiae" der Häretiker) und ihre Vorsteher Bischöfe, Presbyter oder Diakonen, mehr als die meisten andern alten Sekten (Theodos. Cod. XVI, 5, 5: „Omnes perversae istius superstitionis magistri pariter et ministri seu illi sacerdotali assumptione episcoporum nomen infamant, seu, quod proximum est, presbyterorum vocabulo religionem mentiuntur, seu etiam se diaconos, cum nec Christiani quidem habeantur, appellant, hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant;" XVI, 5, 14 ann. 388; XVI, 5, 22 ann. 394; XVI, 5, 26 ann. 395). Auch das Bücherverbot (XVI, 5, 34 ann. 398; XVI, 5, 66; Cod. Justin. I, 1, 3 ann. 448) stellte ihre Existenz in Frage; denn wie konnten sie ohne ihre Bibel bestehen? Endlich auch die Erlasse gegen die Wiederholung der Taufe (Theodos. Cod. XVI, 6, 1—7), wenn auch zunächst nicht gegen sie gemünzt, sondern gegen den Donatismus, mußten ihnen empfindlich werden.

Chrysostomus hat in seinen Werken an mehr als fünfzig Stellen den „Pontiker" Marcion polemisch berücksichtigt (sehr häufig als Glied in der Trias „Marcion, Valentin, Manes"), und an etwa einem Dutzend Stellen gegen die Marcionitische Exegese polemisiert. Man erkennt deutlich, daß die Marcionitische Kirche zu seiner Zeit auch im griechischen Syrien noch große Bedeutung hatte und daß Chrysostomus sie ausgezeichnet gut kennt. Die meisten Stellen können hier aber unberücksichtigt bleiben, da sie die bekannten Hauptirrlehren M.s ablehnen. Hervorgehoben sei folgendes:

Ep. 221 (an den Presb. Konstantin) .... *Σαλαμῖνος ἕνεκεν, χωρίου τοῦ κατὰ τὴν Κύπρον κειμένου, τοῦ ὑπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Μαρκιωνιστῶν πολιορκουμένου.* Hom. 2, 3 in Gen. c. 1 (T. IV Monf.): M. lehrt die Präexistenz der Materie. Comm. in Isai. c. 7, 6 (T. VI): M. beruft sich auf „Emmanuel" (s. Tert.). Hom. 26 (27), 6 in Matth. (T. VII): Die Marcioniten schmähen David als Mörder und Ehebrecher. Hom. 38 (39), 2 in Matth. (T. VII) zu c. 11, 27 (Luk. 10, 22): *Οὐ περὶ ἀγνώστου τινὸς θεοῦ καὶ μηδενὶ γενομένου γνωρίμου ταῦτα ἔφασκεν ὥς φησιν ὁ Μαρκίων.* Hom. 42 (41), 2 in Joh. (T. VIII): M. behauptet, daß *ἡ κτίσις ἀλλοτρία τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Zu I Kor. 15, 29 (T. X): *Ἐπειδάν τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρὰ τοῖς Μαρκιωνισταῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγον-*

ται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιτο λαβεῖν τὸ βάπτισμα· εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησίν, ὅτι δὴ βούλοιτο βαπτισθῆναι· καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος (ausgeschrieben von Theophylakt). Hom. 21, 4 in II Kor. (T. X): Κέχρηται μὲν γὰρ τῷ Παύλῳ καὶ Μαρκίων καὶ Μανιχαῖος, ἀλλὰ κατατέμνοντες· ἀλλ' ὅμως καὶ οὕτως ἐλέγχονται ἀπὸ τῶν μελῶν. Zu Gal. 1, 6 f. (T. X): M. sagt: 'Ιδοὺ καὶ Παῦλος εἶπεν· ‚Οὐκ ἔστιν ἕτερον εὐαγγέλιον'. Οὐδὲ γὰρ παραδέχονται τοὺς εὐαγγελιστὰς ἅπαντας, ἀλλὰ ἕνα μόνον, καὶ αὐτὸν περικόψαντες καὶ συγχέαντες, ὡς ἐβούλοντο. Hom. 123, 6 in Ephes. (T. XI): Μαρκίων ὅρα τί φησίν· ‚Οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς σάρκα ἀναλαβὼν μεῖναι καθαρός'. Zu Philipp. 2, 7 (T. XI): 'Ενταῦθα ἐπιλαβόμενοι τοῦ ῥητοῦ οἱ Μαρκίωνος, ‚'Ιδού, φασίν, ‚οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος'.

In einer Marginalnote bei Nicephorus, Antirrhetica adv. Euseb. (bei Pitra, Spic. Solesm. I p. 406) heißt es: 'Εκ τῆς τ. ἁγ. 'Επιφανίου κ. τ. Χρυσοστόμου ἐκ τῆς περὶ Φιλιππ. ἑρμηνείας. Die Worte selbst lauten: Τί δὲ τῶν μιαρῶν τοῦ θεηλάτου Μαρκίωνος βλασφημῶν ἀπέοικε, δι' ὧν τὸν δυσώδη τῆς φαντασίας βόρβορον ἐκ τῆς ἐξαγίστου καρδίας ἀπερεύγεται; ὡς ἐκ πλειόνων ὀλίγα παραθέσθαι· Μαρκίωνος· φάσκει γὰρ αὐτός· Δοκήσει τὸν Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ταφῆναι, καὶ ὡς οὐκ ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν. Das Zitat ist hier genauer wiedergegeben. Die Stichworte δοκήσει und οὐκ ἀληθῶς sind wichtig, da sich Apelles in seinem Glaubensbekenntnis, daß z. T. gegen seinen Lehrer gemünzt war, gegen sie gerichtet hat (s. unter Apelles). Zu Philem. (T. XI, hom. 3, 2): Chrysostom. erzählt, er habe einen Marcioniten gefragt, ob nicht Matth. 5, 45 ein Zeichen der Gutheit Gottes sei, dieser habe geantwortet: Εἰ μὴ τὸν λόγον ἀπῄτει τῶν ἁμαρτημάτων, ἀγαθότητος ἦν· εἰ δὲ ἀπαιτεῖ, οὐκ ἀγαθότητος. Zu II Tim. 1, 18 (T. XI, hom. 3, 1): Die Marcioniten folgern aus den Worten: δώῃ ὁ κύριος παρὰ κυρίου, daß es zwei Herren gebe. Vgl. auch, was Theodoret über Chrysostomus als Bestreiter M.s berichtet; es geht aus der Stelle deutlich hervor, daß der große Bischof bei der Unterdrückung der Marcioniten im Bunde mit der Staatsgewalt arbeitete. Vgl. auch Photius (Biblioth. 96; p. 80a Bekker), der (aus den Mitteilungen des Georgius über Chrysostomus exzerpiert) erzählt, dieser habe eine Marcionitische Frau in Antiochien bekehrt und andere Marcioniten: Γυνή τις τῶν Μαρκιωνιστῶν (ἀρχὰς δέ τινας τῶν ἐν τῇ πόλει ὁ

ταύτης ἐχείρισεν ἀνήρ) δυσεντερικῇ περιπεσοῦσα νόσῳ ἀπέγνωστο, τυχοῦσα δὲ τῆς ἰάσεως αὐτή τε καὶ ὁ ταύτης ἀνὴρ σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν ἐπέστρεψε (also hatte dieser Marcionit eine Frau und bekleidete eine hohe Stelle in der Stadt) *καὶ πολλοὶ ἄλλοι τῶν Μαρκιωνιστῶν.* Dazu p. 80[b]: *Χρυσόστομος τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν κατὰ τὴν ἀνατολὴν φυομένην ἐξέτεμε.*

Isidor von Pelusium, ep. I, 371 (Migne T. 78 col. 393) schreibt: *Πανσοφίῳ· Εἰ προΐσχεται ὁ τῆς Μαρκίωνος συνήγορος βλασφημίας τὸ παρ' ἐκείνοις ὀνομαζόμενον εὐαγγέλιον, λαβὼν ἀνάγνωθι καὶ εὑρήσεις εὐθὺς ἐν προοιμίοις τὴν ἀτοπίαν· αὐτὴν γὰρ τὴν κατάγουσαν ἐπὶ Χριστὸν ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ γενεαλογίαν ἀπέτεμνον, καὶ μικρὸν ὕστερον προϊὼν ἄλλην ὄψει κακόνοιαν· ἀμείψαντες γὰρ τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν ‚Οὐκ ἦλθον' λέγοντος ‚καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας' ἐποίησαν· ‚Δοκεῖτε ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι'. ἐκ τούτων δὲ εἴσῃ, ὅπως ἔχθραν ταῖς δυσὶ διαθήκαις κατασκευάζουσι, ξένον εἶναι τοῦ νόμου τὸν Χριστὸν σχεδιάσαντες.*

Isidor hat also das Marcionitische Evangelium noch in Händen gehabt — das zeigt diese kostbare Nachricht, die uns sogar darüber aufklärt, wo im Marcion-Ev. der gefälschte Spruch gestanden hat — und setzt voraus, daß es leicht zugänglich sei, aber es war bereits korrigiert (s. o. S. 252*).

Theodor v. Mopsveste, zu I Tim. 4, 1 ff. (Swete II p. 139 f.): „Nam et Manichaeos et Marcionistas et eos qui de Valentiniana sunt haeresi et omnes qui eiusmodi sunt, similiter quis perspiciet et nuptias damnare et escarum usum quasi inhonestum criminare, et quod adnitantur ostendere carnem a domino non fuisse susceptam.". In dem 12. Anathema des 5. Konzils, welches gegen Theodor geschleudert ist, wird ihm u. a. folgendes aufgerückt: „. . . . *τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ἐν τῇ τῶν Πράξεων τῶν ἀποστόλων γενομένῃ παρ' αὐτοῦ δῆθεν ἑρμηνείᾳ, συγκρίνων ὁ αὐτὸς Θεόδωρος τὸν Χριστὸν Πλάτωνι καὶ Μανιχαίῳ καὶ Ἐπικούρῳ καὶ Μαρκίωνι, λέγει ὅτι ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστος εὑράμενος οἰκεῖον δόγμα τοὺς αὐτῷ μαθητεύσαντας πεποίηκε καλεῖσθαι Πλατωνικοὺς καὶ Μανιχαίους καὶ Ἐπικουρείους καὶ Μαρκιωνιστάς, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ τοῦ Χριστοῦ εὑραμένου δόγμα ἐξ αὐτοῦ Χριστιανοὺς καλεῖσθαι.* Diese Zusammenstellung macht dem geschichtlichen Scharfblick des aufgeklärten Bischofs alle Ehre; man versteht es aber, daß das Konzil in ihr eine fürchterliche Blasphemie erkannte.

Theodoret von Cyrus, der letzte bedeutende

griechische Kämpfer gegen M. und Berichterstatter über die Sekte, hat nach seinem eigenen Zeugnis zahllose Marcioniten in seiner Diözese, unterstützt durch die Staatsgewalt, bekehrt; er rühmt sich u. a. acht Marcionitische Dörfer für die Kirche gewonnen zu haben — der Prozeß (s. o. S. 342*), daß sich die Sekten in die abgelegeneren Teile des Landes zurückzogen und dort eigene Ansiedelungen bildeten, hat sich fortgesetzt; aber die Kirche räumte nun mit diesen „pagani" auf. Da Theodorets Bericht über M.s Lehre in seinem großen ketzerbestreitenden Werk, wenn er auch nur zum kleinsten Teil original ist, einen gewissen Wert besitzt (nach Th. hat M. vier Prinzipien gelehrt, indem er von dem schlimmen [*πονηρός*] Demiurgen den schlechten [*κακός*] Gott, der mit der schlechten Materie zusammenwirkt, unterschieden hat [vgl. Hippol., Refut. X, 19]; Schlangenkult bei Marcioniten), so soll er hier nach den Zeugnissen über die Bekehrungen folgen.:

Ep. 81: *Μανιχαίοις καὶ Μαρκιωνισταῖς . . . Κώμας ὄκτω τῆς Μαρκίωνος ⟨. . . .⟩ καὶ τὰς πέριξ κειμένας, ἀσμένας πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐφοδήγησα, ἄλλην κώμην Εὐνομιανῶν πεπληρωμένην καὶ ἄλλην Ἀρειανῶν τῷ φωτὶ τῆς θεογνωσίας προσήγαγον,* cf. ep. 113: *πλείους μὲν ἢ χιλίας ψυχὰς ἠλευθέρωσα τῆς Μαρκίωνος νόσου, πολλοὺς δὲ ἄλλους ἐκ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου συμμορίας προσήγαγον τῷ δεσπότῃ Χριστῷ.* Ep. 145: *Πλείους ἢ μυρίους διὰ τῆς θείας χάριτος πείσας προσήγαγον τῷ βαπτίσματι* (Marcioniten); sie wurden also wiedergetauft.

Haer. fab. I, 24 (Cerdo u. Marcion): *Μαρκίων καὶ Κέρδων, ὁ τούτου διδάσκαλος . . . ὁ Κέρδων ἐγένετο ἐπὶ Ἀντωνίνου τοῦ πρώτου . . .* Nach Irenäus wird seine Zwei-Prinzipienlehre dargelegt und durch zwei seiner (d. h. M.s) Antithesen erläutert („Auge um Auge" > „die andere Backe darreichen und auch den Mantel lassen"; „den Feind hassen" > „den Feind lieben") . . . *Ὁ δὲ Μαρκίων ὁ Ποντικὸς . . . ηὔξησε τὴν ἀσέβειαν. τέτταρας γὰρ ἀγεννήτου οὐσίας τῷ λόγῳ διέπλασε. καὶ τὸν μὲν ἐκάλεσεν ἀγαθόν τε καὶ ἄγνωστον, ὃν καὶ πατέρα προσηγόρευσε τοῦ κυρίου, τὸν δὲ δημιουργόν τε καὶ δίκαιον, ὃν καὶ πονηρὸν ὠνόμαζε, καὶ πρὸς τούτοις τὴν ὕλην, κακήν τε οὖσαν καὶ ὑπ' ἄλλῳ κακῷ τελοῦσαν. τὸν δὲ δημιουργὸν περιγενόμενον τοῦ κακοῦ, τὴν ὕλην λαβεῖν τε καὶ ἐκ ταύτης δημιουργῆσαι τὰ σύμπαντα, ἐκ μὲν τοῦ καθαρωτάτου τὸν οὐρανόν, ἐκ δὲ τοῦ λοιποῦ τὰ στοιχεῖα τὰ τέτταρα, ἐκ δὲ τῆς ὑποστάθμης τὸν ᾅδην καὶ τὸν τάρταρον.* Folgt die Schöpfung des Paradieses und Adams, dem der Demiurg

ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας die Seele gab und damit im Menschen zwischen dem Leib und der Seele den Kampf heraufbeschwor. οὗτοι καὶ τὸν ὄφιν ἀγαθώτερον εἶναι τοῦ δημιουργοῦ λέγειν τολμῶσιν, weil dieser vom Baum der Erkenntnis zu essen verbot, jener dazu ermahnte: αὐτίκα τοίνυν τινὲς αὐτῶν καὶ τιμῶσι τὸν ὄφιν· καὶ εὗρον ἔγωγε παρ' αὐτοῖς ὄφιν χαλκοῦν ἔν τινι κιβωτίῳ μετὰ τῶν μυσαρῶν αὐτῶν ἐγκείμενον μυστηρίων. οὐ μόνον δὲ τὸν ποιητὴν βλασφημοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς πατριάρχας καὶ τοὺς προφήτας παρανόμους ἀποκαλοῦσιν, ἵνα τὸν δημιουργὸν ἀποδείξωσι πονηρῶν ἐραστήν. οὗτος ἐκ μὲν τῶν εὐαγγελίων τὸ κατὰ Λουκᾶν ἐδέξατο μόνον, καὶ τὴν γενεαλογίαν περικόψας ⟨καὶ?⟩ τὰ πλεῖστα, τὸν δὲ νόμον καὶ τοὺς προφήτας καὶ τὴν παλαιὰν πᾶσαν ἐκβέβληκεν ὡς ὑπ' ἀλλοτρίου δεδομένην θεοῦ. κατεληλυθέναι δὲ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν λέγει, ἵνα τῆς τοῦ δημιουργοῦ δουλείας τοὺς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότας ἐλευθερώσῃ, er sei als Mensch erschienen, habe aber nichts Menschliches gehabt, und auch sein Leiden sei nur scheinbar gewesen. Die Auferstehung der Leiber lehnt er ab. Es folgt sodann (nach Iren.) die Angabe, daß Christus in den Hades hinabgestiegen und Kain usw. die Freiheit gebracht, Abel aber und die anderen Gerechten und Propheten dort gelassen habe, weil jene ihm entgegengekommen seien, diese nicht . . . Τὰς μείζονας βλασφημίας σιγῇ παραδέδωκα. οἶδα δὲ τούτων ἕνα τινὰ πρεσβύτην ἐννενηκονταέτην, ὃς ἕωθεν ἀνιστάμενος τῷ τοῦ πτύσματος περιττώματι τὸ οἰκεῖον ἀπένιπτε πρόσωπον, καὶ τὴν αἰτίαν ἐρωτηθεὶς ἔφησεν ὡς οὐ βούλεται δεηθῆναι τοῦ δημιουργοῦ καὶ ὕδωρ ἐκ τῶν ἐκείνου ποιημάτων λαβεῖν. τῶν δὲ παρόντων εἰρηκότων, πῶς οὖν ἐσθίεις καὶ πίνεις καὶ περιβάλλῃ καὶ καθεύδεις καὶ τὰ νομιζόμενα ἐπιτελεῖς μυστήρια; ὑπολαβὼν ἐξ ἀνάγκης εἶπε τοῦτο ποιεῖν, διὰ τὸ ἑτέρως μήτε ζῆν δύνασθαι, μήτε τελεῖν τὰ μυστήρια. . . . Οὗτος πάλιν ὁ σύλλογος εἰς πολλὰ τμήματα διῃρέθη (Haer. fab. I, 25): Ἀπελλῆς μὲν γὰρ τοῖς τοῦ Μαρκίωνος ἀγεννήτοις καὶ ἕτερον προστέθεικε Πύρινον. οὗτος καὶ (das Folgende hauptsächlich nach Rhodon-Eusebius) ἕτερον βιβλίον συνθεὶς' ,Φιλουμένης προφητείαν' ὠνόμασε, καὶ τῷ Χριστῷ δὲ περιτέθεικε σῶμα οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ κόσμου οὐσίας. Πότιτος δὲ καὶ Βλάστος (Verwechslung mit Basilikus) καὶ Σύνερος καὶ Πρέπων (nach Hippol., Refut.) καὶ Πίθων (sonst unbekannt) διαφόρων διδασκαλιῶν προέστησαν. οὗτοι δὲ πάντες τὰς ἀφορμὰς ἐκ τῆς Μαρκίωνος ἐσχήκασιν βλασφημίας. πλεῖστοι μέντοι κατὰ τῆςδε τῆς ἀσεβείας συνέγραψαν. Es folgen (nach Euseb. KG.) Justin, Theophilus Ant., Philippus Gorth., Irenäus, Modestus, Origenes [eingeschoben], Rhodon, Adaman-

tius [eingeschoben], Hippolyt und Eusebius von Emesa [hinzugesetzt; daß er gegen M. geschrieben hat, wird nur hier berichtet].

Hist. eccl. V, 31: Ἐν τῇ χώρᾳ τῇ ἡμετέρᾳ τὴν Μαρκίωνος νόσον κώμαις τισὶν ἐπισκῆψαι μαθών, ἐπέστειλε (scil. Chrysostomus) τῷ τηνικαῦτα ποιμαίνοντι καὶ προτρέπων ἐξελάσαι τὴν νόσον καὶ τὴν ἀπὸ τῶν βασιλικῶν νόμων ἐπικουρίαν ὀρέγων.

Esnik von Kolb schrieb nicht lange vor dem Chalcedonense sein Werk in vier Büchern „Wider die Sekten" armenisch (s. I. M. Schmid, Des Wardapet Esnik v. Kolb „Wider die Sekten", aus dem Armen. übersetzt usw., Wien, 1900). Das vierte Buch handelt ausschließlich von den Marcioniten[1]. Esnik stellt einen Marcionitischen Abriß der Hauptlehren voran, und das ganze Buch ist eine Widerlegung der einzelnen Abschnitte dieses Abrisses. Ob er ihm direkt oder in einer Streitschrift zugekommen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Letzteres aber ist wahrscheinlicher, weil er in seinen Widerlegungen augenscheinlich die alten Argumente gegen M. ziemlich vollständig (und sehr verständig) wiedergibt, aber eigene literarische Kenntnisse in bezug auf die Sekte nicht verrät. Augenscheinlich weiß er von der Bibel M.s nur das Allgemeinste, ohne sie selbst in Händen gehabt zu haben, und nicht einmal den Titel der „Antithesen" kennt er. Er hält darum auch dem M. bunt durcheinander Schriftstellen vor, die M. nach seiner Bibel anerkennen und die er ablehnen würde. Doch finden sich auch noch in den Widerlegungen wichtige Marcionitische Stücke, die aber wahrscheinlich aus zweiter Hand übernommen sind[2]. Immerhin ist die ganze

1 Lehrreich ist, daß Esnik nur vier Feinde behandelt: (1) Wider die Sekte der Heiden, (2) Wider die Religion der Perser, (3) Wider die Religion der griechischen Weisen, (4) Wider die Sekte des Marcion. Daraus ergibt sich sofort ein Bild von dem damaligen religiösen Zustand in Armenien und von der Bedeutung der Kirche M.s dort.

2 S. 190 (bei Schmid, s. auch S. 92*) hat ihm seine Quelle 1 Kor. 15, 24 f. wirklich in einer Marcionitischen Fassung überliefert („bis daß alle seine Feinde unter seine Füße gestellt sind" statt „bis daß er .... gestellt habe"). Daß spätere Marcioniten so gelesen haben (Tert. bringt zu d. St. den gewöhnlichen Text), ist deshalb wahrscheinlich, weil die Fassung der Marcionitischen Lehre entspricht und M. selbst Luk. 12, 46 für (τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων) θήσει geschrieben hat τεθήσεται

Kompilation keineswegs wertlos, sondern enthält sogar an Hauptpunkten in dem „Abriß" Neues und Grundlegendes. Ist dieser auch höchst wahrscheinlich nicht von Marcion selbst — dagegen spricht schon die runde Dreiprinzipienlehre [1] und ein Widerspruch in der Erlösungslehre —, so steht er doch gewiß der ältesten Überlieferung nahe. Manichäisches und Fremdes ist nirgends eingemischt, obschon Mani ein paarmal genannt wird. Der kurze Schlußabschnitt für die Person und die Anfänge M.s stammt aus Epiphanius. Aus dem Leben und persönlich muß Esnik selbst die Marcioniten kennen gelernt haben; denn einiges gegen Schluß der Ausführungen stammt augenscheinlich aus persönlicher Kunde, bzw. aus Rede und Gegenrede zwischen den Katholiken und Marcioniten. Sie müssen auch für die armenische Kirche eine große Gefahr bedeutet haben; denn sonst hätte sich Esnik nicht so eingehend mit ihnen beschäftigt und ihnen einen so großen Abschnitt seines Werkes gewidmet. Als Probe der Gründlichkeit seiner Widerlegung der Marcioniten mag der Abschnitt dienen, in welchem er ihnen nachweist, daß es verkehrt sei, das Fleischessen zu verbieten, aber Fische zu erlauben. Die Marcioniten beriefen sich darauf, daß der Herr nach seiner Auferstehung Fische gegessen habe; er erwidert, so mögen sie selbst mit dem Fischessen bis zu ihrer Auferstehung warten; ferner, Fisch sei Fleisch, denn er habe Fett und Knochen und es gebe Fische, die mehr Fleisch am Rücken haben als ein Schwein und mehr Blut als ein Schaf; weiter, Fische seien, auf die Nahrung gesehen, minder wählerisch als Bestien, ferner sie verzehren ihresgleichen, also seien sie wilde Tiere schlimmster Sorte und die unreinsten Tiere; endlich, nicht werden Gott Opfer und Brandopfer von Fischen dargebracht.

Im folgenden gebe ich die Übersetzung größtenteils nach Schmid. Den am Anfang stehenden „Abriß" aber habe ich schon i. J. 1876 i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. XIX, 1876 S. 84 ff. mitgeteilt nach einer von Hübschmann auf meine Bitte revidierten Übersetzung Neumanns (Ztschr. f. d. histor. Theol. 1834), der ich auch hier folge. Eine französische Über-

1 M. E. kann die formelle Gleichstellung des fremden Gottes, des guten Gottes und der (personifizierten) Materie nicht von M. selbst herrühren, so gewiß er neben den zwei Göttern drei ἀρχαί lehrte.

setzung samt dem Text gab E r m o n i („Marcion dans la littér. Armenienne" i. d. Rev. de l'Orient Chrétien I, 4, 1896, p. 461 ff.). Was der Verf. hinzugefügt hat, ist ohne besonderen Wert, und der Versuch, M. selbst das ganze System beizulegen, welches als Marcionitisches hier dargelegt wird, ist nicht hinreichend begründet.

4. Buch „Wider die Sekten" S. 172 ff.[1]: Marcion führt irgendeine Fremdheit [2] ein gegenüber dem Gott der Gesetze, neben ihm auch die Materie aufstellend als aus sich seiend und drei Himmel. Im ersten, sagt er, ist wohnhaft der Fremde und im zweiten der Gott der Gesetze und im dritten seine Heerscharen und auf der Erde die Materie, und diese nennen sie die Kraft der Erde."

„Und so erzählt er in bezug auf die Welt und die Geschöpfe, wie es die Gesetze sagen. Aber er fügt noch hinzu, daß er alles, was er erschaffen hat, in Gemeinschaft mit der Materie erschaffen hat, und als ob die Materie ein Femininum und ein Eheweib wäre. Und nach der Erschaffung der Welt stieg er selbst mit seinen Heerscharen in den Himmel, und die Materie und ihre Söhne blieben auf der Erde, und sie nahmen ein jegliches ihre Herrschaft ein, die Materie auf der Erde und der Gott der Gesetze im Himmel."

„Und als der Gott des Gesetzes sah, daß die Welt schön sei, dachte er auf ihr einen Menschen zu machen. Und er stieg zur Materie auf die Erde herab und sagte: „Gib mir von deiner Erde, und ich gebe dir von mir Geist, und laßt uns einen Menschen machen nach unsrem Gleichnisse." Nachdem ihm die Materie von ihrer Erde gegeben hatte, schuf er ihn und hauchte Geist in ihn, und Adam wurde zu einem lebendigen Hauche, und deshalb wurde er Adam genannt, weil er von Erde gemacht war. Und nachdem er ihn und seine Gemahlin erschaffen und sie in das Paradies gesetzt hatte, wie auch die Gesetze sagen, kamen sie (nämlich der Creator und die Materie) immer, gaben ihm Befehle und freuten sich an ihm wie über einen gemeinsamen Sohn."

„Und als, sagt er, der Gott der Gesetze, welcher der Herr der Welt war, sah, daß Adam edel und würdig zum Dienst sei,

---

1 Dieser Bericht ist eines genauen Kommentars würdig — u. a. auch zu dem Zweck, festzustellen, was in ihm ursprünglich Marcionitisch ist. Aber ich möchte dieses Werk nicht noch mehr anschwellen lassen.

2 Das armenische Wort drückt ὁ ἄλλος und ὁ ξένος aus.

so sann er darüber nach, wie er ihn der Materie stehlen und auf seiner Seite mit sich verbinden könnte. Er nahm ihn auf die eine Seite und sagte: „Adam, ich bin Gott, und es gibt keinen anderen, und außer mir soll dir kein Gott sein; aber wenn du andere Götter außer mir hast, so wisse, daß du des Todes sterben wirst.“ Und wie er dieses zu ihm gesagt und ihm den Namen des Todes erwähnt hatte, ward Adam von Furcht ergriffen und begann sich allmählich von der Materie zu trennen.“

„Als nun die Materie kam, ihm zu befehlen wie gewöhnlich, sah sie, daß Adam nicht auf sie hörte, sondern mißachtend sie zurückwies und ihr sich nicht näherte. Da stutzte die Materie und erkannte, daß der Herr der Geschöpfe sie hintergangen habe. Sie sagte: ‚Vom Ursprung der Quelle her ist ihr Wasser getrübt; was ist dies? Noch ist Adam nicht vermehrt durch Geburten, und er hat ihn mir gestohlen durch den Namen seiner Gottheit. Weil er mich gehaßt und mit mir den Vertrag nicht gehalten hat, so werde ich viele Götter machen und werde mit ihnen die Welt vollends ausfüllen, damit er suche, wer Gott sei, (während) dieser aber nicht zu finden sein wird.‘ “

„Und sie erschuf, sagen sie, viele Götzen und nannte sie Götter und füllte mit ihnen die Welt. Und es ging unter der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe, unter den Namen vieler Götter und war nirgends mehr zu finden. Und durch sie geriet sein Stamm auf Irrwege und betete ihn nicht an; denn die Materie zog alle zu sich hin und ließ keinen einzigen von ihnen ihn anbeten. Da, sagt man, erzürnte der Herr der Geschöpfe, daß sie ihn verließen und der Materie gehorchten, und er warf sie einen nach dem anderen, welche aus ihren Leibern herausgingen, aus Zorn in die Hölle, und den Adam warf er in die Hölle wegen des Baums, und so warf er allmählich alle in die Hölle bis auf 29 Jahrhunderte.“ [1]

„Und als der gute und fremde Gott, sagen sie, der im dritten Himmel wohnt, sah, daß so viele Geschlechter zugrunde gingen und gequält wurden zwischen zwei Arglistigen, dem Herrn der Geschöpfe und der Materie, da empfand er Mitleid mit den ins Feuer Geworfenen und Gepeinigten. Er sandte seinen Sohn, daß er ginge und jene errette, und die Ähnlichkeit des Knechtes

[1] S. dazu S. 23*.

annehmend in Menschengestalt unter den Söhnen des Gottes der Gesetze wäre. ,Heile,' sagte er, ,ihre Aussätzigen, belebe ihre Toten, mache sehen ihre Blinden und verrichte große Heilungen unter ihnen umsonst, bis dich der Herr der Geschöpfe erblickt und neidisch wird und uns ans Kreuz schlägt. Und nach deinem Tode wirst du in die Hölle steigen und sie von dort befreien. Denn die Hölle ist nicht gewöhnt, Leben in sich aufzunehmen, und deswegen sollst du ans Kreuz kommen, um einem Toten ähnlich zu werden, damit sich der Mund der Hölle öffne, dich aufzunehmen, und damit du so in sie eingehst und sie leer machst.' "

,,Und nachdem er ans Kreuz geschlagen, sagen sie, stieg er hinab in die Hölle und entleerte sie, und die Seelen aus ihr befreiend, führte er sie in den dritten Himmel zu seinem Vater. Der Herr der Geschöpfe aber ergrimmte und zerriß in seinem Zorne sein Kleid und den Vorhang seines Tempels; er verdunkelte seine Sonne und kleidete schwarz seine Welt und setzte sich zur Klage trauernd nieder."

,,Da stieg Jesus zum zweiten Male, in der Gestalt seiner Gottheit, zum Herrn der Geschöpfe herab und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes. Und als der Herr der Welt (κοσμοκράτωρ) die Gottheit Jesu erblickte, da erkannte er, daß ein anderer Gott sei außer ihm. Und es sprach zu ihm Jesus: ,Gericht ist zwischen mir und dir und niemand sei Richter als deine eigenen Gesetze, die du geschrieben.' Und nachdem sie die Gesetze vorgelegt, sprach Jesus zu ihm: ,Hast du nicht geschrieben in diesen deinen Gesetzen, daß, wer töte, sterben soll, wer Blut des Gerechten vergießt, selbst sein Blut vergießen müsse?' Und er sprach: ,Ich habe es geschrieben.' Jesus sprach zu ihm: ,Gib dich also in meine Hände, daß ich (dich) töte und dein Blut vergieße, wie du mich getötet und mein Blut vergossen hast. Denn ich bin mit Recht gerechter als du und habe deinen Geschöpfen große Wohltaten erwiesen." Und er begann die Wohltaten aufzuzählen, welche er seinen Geschöpfen erwiesen hatte."

,,Als aber der Herr der Geschöpfe sah, daß er besiegt sei, noch etwas zu sagen wußte, weil er durch seine eigenen Gesetze beschuldigt wurde, noch eine Antwort geben konnte, weil er um seines (Jesu) Todes willen des Todes schuldig geworden, da

bat er flehentlich: ‚Dafür, daß ich gesündigt und dich unwissend getötet habe, weil ich nicht wußte, daß du Gott seiest, sondern dich für einen Menschen hielt; dafür gebe ich dir zur Genugtuung alle jene, welche an dich glauben werden, sie zu führen, wohin du willst.‘ Da verließ ihn Jesus und entrückte und nahm den Paulus und offenbarte ihm den Preis und sandte ihn zu predigen, daß wir um den Preis erkauft seien, und ein jeder, welcher glaubt an Jesus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten.“

„Dies ist der Anfang der Irrlehre des Marcion außer vielen Nebensachen; auch wissen dieses nicht alle unter ihnen, sondern nur wenige; und sie sagen sich mündlich diese Lehre: der Fremde hat uns durch den Preis von dem Herrn der Geschöpfe erkauft; wie und wodurch er aber erkauft habe, das wissen nicht alle.“

S. 179: „Und wenn sie auch tausendfach auf den Namen des Fremden und seines Sohnes Jesu, welchen sie ‚Guttäter‘ nennen, sich berufen“ ....

S. 180: „Aber Paulus,“ sagen sie, „wurde in den dritten Himmel entrückt, und er hörte diese unaussprechlichen Worte, welche wir predigen.“ ... Der Apostel sagt: „Unaussprechlich sind die Worte, welche ich gehört habe,“ und Marcion sagt: „Ich habe sie gehört“ (II Kor. 12, 2. 4).

S. 180: „So sehr erdreistet sich M. durch den Geist der Teufelei, daß er eine Auslese trifft aus den Aussprüchen des h. Geistes, einen Teil des Evangeliums auszuwählen und anzunehmen und einen anderen Teil als unnütz wegzulassen, so auch in bezug auf die apostolischen Briefe, und das AT gänzlich wegzuleugnen, wie wenn sie von einem Gottlosen gegeben wären und nicht von einem Guten.“

S. 181: „‚Der Gute,‘ wie sie ihn nennen, da er, wie sie sagen, von Natur gut ist und das Böse gar nicht in ihm ist.“ ... „Ferner, den sie den ‚Gerechten‘ nennen.“ ...

S. 182: „Warum nennen sie auch als ‚Herrn der Geschöpfe‘ ‚den Gerechten‘ allein?“ ... „Wenn, wie sie sagen, der Gott der Gesetze allein gerecht war.“ ...

S. 183: „Als er sah, daß niemand ihn anbete, erzürnte (der gerechte Gott) und machte die Menschen sterblich.“

S. 184: „M. nennt drei Himmel."

S. 187: „Nur nach der Ähnlichkeit wurde (Jesus) Mensch."

S. 188: „Wie also mögen sie sagen, daß (Jesus) durch die Kreuzigung die Menschen erkaufte?" S. 192: „Mit dem Preise des Blutes kaufend."

S. 189: „Jesus hat das Gesetz und die Propheten aufgehoben und sein eigenes Königtum verkündigt."

S. 190: „Ferner das andere Wort des Apostels, welches richtig gesprochen ist, untergraben sie: ‚Wenn er alle Herrschaften und Mächte zerstört haben wird, muß er herrschen, bis daß alle seine Feinde unter seine Füße gestellt sind' (I Kor. 15, 24 f.). Und sie sagen, daß der Herr der Welt sich selbst zerstört und seine Welt in Ewigkeit" (d. h. nicht Jesus braucht sie feindselig zu zerstören, sondern der Weltschöpfer vernichtet sich und seine Herrschaften selbst; nach M. wechselt also in diesen Versen das Subjekt; in v. 24 ist es der Weltschöpfer, in v. 25 Jesus).

S. 192: „Aus Barmherzigkeit hat er (der gute Gott) es getan; sehend die Seelen der den Qualen Unterworfenen, bedrängt in der Hölle, sandte er seinen Sohn, sie zu erlösen."

S. 193: „Aber so sehr entgegengesetzt, sagen sie, sind die Gesetze des Gerechten den Gnaden Jesu; denn dort wird das Glück gegeben den Reichen und das Unglück den Armen, und hier das Glück den Armen und das Unglück den Reichen. Dort sagt er: ‚Töte nicht,' und hier sagt er: ‚Wer seinem Nächsten ungerecht zürnt, der ist schuldig der Hölle.' Dort sagt er: ‚Du sollst nicht ehebrechen,' und hier sagt er: ‚Wer auf ein Weib hinschaut, um es zu begehren, hat dadurch die Ehe gebrochen in seinem Herzen.' Dort sagt er: ‚Du sollst nicht falsch schwören, sondern halte dem Herrn deine Schwüre,' und hier sagt er: ‚Ihr sollt gar nicht schwören'."

S. 195: „Werden sie etwa auch von dem Pascha sagen, daß es ein Fisch war und nicht ein Lamm?" . . . „Aber wenn sie sagen, daß Christus nach seiner Auferstehung Fisch aß und nicht Fleisch (Luk. 24, 12), weswegen auch wir Fisch essen und nicht Fleisch," usw.

S. 197: „Aber sie sagen, daß der Apostel sagt: ‚Besser ist

es, nicht Fleisch zu essen und nicht Wein zu trinken und nicht etwas (zu tun), woran mein Bruder Ärgernis nimmt' (Röm. 14, 21), und wiederum: ‚Ich werde nicht Fleisch essen in Ewigkeit, wodurch mein Bruder geärgert würde' " (I Kor. 8, 13).

S. 198: „Wie ist es zu erklären, daß die Marcioniten sich von dem Fleisch enthalten und vor dem Weine sich nicht in acht nehmen? . . . „‚Aber', sagen sie, ‚warum sind denn eure Gottgeweihten enthaltsam vom Fleisch?' "

S. 199: „Auch die Jungfrauen der h. Kirche bewahren nicht deswegen die Jungfräulichkeit, weil sie die von Gott gegebene Ehe für Unreinigkeit erachten, wie Marcion und Mani."

S. 199 f.: „Die Sekte der Marcioniten verwirft die Ehe und das Fleischessen, . . . aber sie lügt dem Gelübde; denn weil sie der Begehrlichkeit nicht widerstehen, unterwerfen sie (die Sünder) wieder einer Buße. . . . Die wahrhaft Gläubigen (die Katholiken) sind nicht wie jene, die da großsprechen, daß ‚wir von der Taufe an verlobt werden zur Enthaltung vom Fleischessen und von der Ehe', und dann das Gelübde lösen und in die Buße eintreten."

S. 200: „Und wenn du fragst, ob Qualen bestehen für den Guten [d. h. ob der gute Gott Qualen verhänge], so sagen sie: sie bestehen nicht; aber wenn vor den Qualen keine Furcht wäre, wozu wäre die Buße? Ist es daher nicht klar, daß sie sich vor den Qualen nicht fürchten und daß sie vor den Sünden nicht zurückscheuen." . . . „Aber wir, sagen sie, sind aus diesem Grunde vor dem Gerechten geflohen, weil er in seinen Gesetzen furchtbare Drohungen androht, nämlich: ‚Das Feuer ist entfacht in meinem Zorne und es wird brennen bis in die unterste Hölle' und ‚Alles dieses wurde aufbewahrt in meinem Schatze', und anderswo: ‚Durch Feuer richtet Gott' ". (Deut. 32, 22—34).

S. 201: „Aber auch an die Auferstehung der Leiber nicht zu glauben, woher haben das Marcion und Mani? . . . Sie sagen: Der Apostel hat gesagt: ‚Der Leib und das Blut erben nicht das Reich Gottes und die Verweslichkeit nicht die Unverweslichkeit', und ferner: ‚Ich verlange herauszugehen aus dem Leibe und mit dem Herrn zu sein' (I Kor. 15, 50; Phil. 1, 23), woraus es klar ist, sagen sie, daß der Leib, weil er von der Materie ist, deshalb nicht würdig gemacht wird der Auferstehung."

S. 202: ,,Die Worte: ,Wenn die Toten nicht auferstehen, was sollen diejenigen tun, welche anstatt der Toten getauft worden sind' (I Kor. 15, 29) sind nicht so zu verstehen, wie M. faselt, daß man anstatt des gestorbenen Katechumenen seinen lebenden Nächsten taufe, damit es ihm dort angerechnet werde — was auch die Marcioniten wirklich tun."

S. 204 f.: ,,Dieser Marcion stammte aus der Provinz Pontus als der Sohn eines Bischofs, und nachdem er eine Jungfrau entehrt hatte, ging er flüchtig wegen seiner Ausstoßung aus der Kirche durch seinen eigenen Vater. Und als er nach Rom ging, um Buße zu verlangen in jener Zeit und sie nicht erlangen konnte, wütete er gegen den Glauben. Und er stellt drei Prinzipien auf und lehrt das des Guten und des Gerechten und das des Bösen, und das NT hält er für fremd dem AT und dem, was darin geredet wurde; er verwirft die Auferstehung des Leibes. Und die Taufe erteilt er nicht nur einmal, sondern dreimal nach dem Sündigen, und anstatt der gestorbenen Katechumenen zwingt er andere, die Taufe zu empfangen. Und so verwegen ist er, daß er den Weibern befiehlt, die Taufe zu spenden, was keine von den anderen Sekten zu tun wagte, weder zweimal oder dreimal die Taufe zu spenden, noch die Weiber für Priester zu halten" (nach Epiphan., haer. 42, 1 f.) . . . ,,Er wagte es, Hand an die Aussprüche des h. Geistes anzulegen, einen Teil abzutrennen, als unnütz wegzuwerfen und einen anderen Teil auszuwählen und als nützlich anzunehmen." —

Mit dieser sehr respektablen Berichterstattung eines armenischen, aber griechisch erzogenen Theologen schließt die beachtenswerte orientalische Überlieferung über Marcion; denn was später überliefert ist, ist ganz unselbständig und wertlos oder so irrig wie Malalas' Bericht (Chronographie p. 279 f. Dindorf), Marcion habe die manichäische Lehre ausgebreitet. Der Name wird fort und fort noch genannt. Noch im 95. Kanon der Trullanischen Synode (J. 692) sind bei der Bestimmung über die Ketzertaufe die Marcioniten aufgeführt. Über das 12. Anathema des 5. Konzils s. o. S. 369*.

Anhang.

Nur einer kurzen Darlegung bedarf es, um falsche oder unerweisliche Behauptungen in bezug auf das Verhältnis anderer Sekten zum Marcionitismus abzulehnen oder richtig zu stellen.

(1) In haer. 49, wo Epiphanius die von ihm erfundene, besondere montanistische Partei der „Pepuzianer oder Priszillianer“ behandelt, bemerkt er schon in der Überschrift: *οἷς συνέπονται Ἀρτοτυρῖται*; im Texte aber sagt er nicht mehr über diese, als daß jene montanistische Partei auch d i e s e n Namen führe, weil sie bei ihren Mysterien Brot und Käse brauche. Filastrius (h. 74) führt die Artotyriten als eigene Sekte zwischen den Borborianern und Askodrogiten auf, sagt aber lediglich dasselbe über sie, nur hinzufügend, sie fänden sich in Galatien. Hieronymus nennt sie (Comm. in Gal., praef. ad. lib. II) unter den vielen Sekten, die die Metropole Galatiens, Ancyra, unsicher machen („Omitto Cataphrygas, Ophitas, Borboritas et Manichaeos .... quis umquam Passaloryncitas et Ascodrogos et Artotyritas et cetera magis portenta quam nomina in aliqua parte Romani orbis audivit?“). Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß Filastrius, der ein Häretikernamen-Jäger war, seine Angaben aus Epiphanius und Hieronymus genommen hat, da sie restlos in ihnen aufgehen [1]. Soweit kommt also Marcion gar nicht in Betracht; allein der Presbyter Timotheus v. Konstantinopel hat (im 6. Jahrh.) in seinem Werk über die Häretiker (C o t e l i e r , Eccl. Graec. Monum. III p. 378) den Titel: *Μαρκιωνισταὶ ἤγουν Ἀρτοτυρῖται* und bietet unter demselben zuerst eine Darstellung der Marcionitischen Lehre, dann fährt er fort: *Οἱ οὖν Ἀρτοτυρῖται ἐκ τῆς αἱρέσεως τούτου τοῦ Μαρκίωνος κατάγονται, παραμείβουσι δὲ τὴν κλῆσιν προσθήκαις ἐπινοιῶν. γάλακτι γὰρ φυρῶντες ζύμην τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. οὗτοι νόμον καὶ προφήτας καὶ πατριάρχας ἀποβάλλονται, δοκήσει [. . .] μᾶλλον τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον προσιέμενοι. τὴν δὲ ἀνάστασιν τῶν σωμάτων γελῶσιν ὡς ἄτοπον· καὶ αὐτὸς ὁ Μαρκίων ὕδωρ ἐν τοῖς μυστηρίοις προσφέρει· ἐξ αὐτοῦ λοιπὸν παρέλαβον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Unstreitig sind diese Artotyriten wesentlich Marcioniten ge-

1 Damit wäre erwiesen, daß Filastrius nach d. J. 388 geschrieben hat (Zeit des Kommentars des Hieronymus); man setzt jetzt sein Werk 383 bis 391 (Z a h n , B a r d e n h e w e r).

worden; aber man darf wohl vermuten, daß dies eine singuläre Fusion (wo?) gewesen ist, wie solche in jener Zeit öfters hier und dort bei asketischen Sekten vorgekommen sein mögen.

(2) Die Messalianer[1], die sich im Orient dort finden, wo auch die Marcioniten noch in späterer Zeit zahlreich waren (Syrien, Armenien), haben in der Lehre nichts mit ihnen zu tun[2]; nur in ihrer strengen Askese treffen sie mit ihnen zusammen und unglücklicherweise durch den Umstand, daß im 6. Jahrh. unter Justinian und Justin II. ein Mann namens Marcian unter ihnen eine große Rolle spielte. Seine Anhänger wurden nach ihm genannt, und so entstanden Verwechslungen mit den Marcioniten bis in die Neuzeit (s. z. B. Baxmann, Politik der Päpste I S. 74 f. 79 zu Jaffé, Regesta, 1851, Nr. 1024. 1025. 1078, der die des Marcianitismus in Konstantinopel i. J. 595 beschuldigten Presbyter für Marcioniten hält), zumal da auch die Marcioniten „Marcianiten" genannt werden konnten und genannt worden sind (s. o. S. 9*)[3]. Daß in dem häretisch-asketischen Brei des 6. Jahrh. und der folgenden wirklich hier und dort einmal Messalianer und Marcioniten ineinander geflossen sind — doch darf man nicht vergessen, daß es damals zum guten Ton gehörte, jeder Sekte möglichst viele alte Ketzernamen anzuhängen —, ist immerhin möglich.

(3) Die Paulicianer[4], die im 7. Jahrhundert auftauchen, spotten noch immer des Versuches, sie auf eine einheitliche Wurzel zurückzuführen; ja selbst der Ursprung des Namens ist noch dunkel; denn die Ableitung von dem berühmten Paul von

---

1 S. Tillemont, den Artikel von Bonwetsch PRE³ Bd. 12 und Holl, Amphilochius, 1904, S. 30 ff.

2 Durch die ihnen nachgesagte Bereitschaft, ihre Lehren gegebenenfalls zu verleugnen, unterscheiden sie sich sehr bestimmt von den Marcioniten.

3 Wo daher in den Handschriften der Name „Marcianiten" neben Messalianern, Euchiten, Phundaiten, Adelphianern, Lampetianern und anderen obskuren Namen steht, ist nicht an die Anhänger Marcions zu denken, s. z. B. den 77. Cod. Graec. der Wiener Bibl. (Lambecius, l. III p. 152 sq., fol. 250 b nr. 82).

4 S. den Artikel v. Bonwetsch PRE³ Bd. 15; dort auch die Literatur; Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulicianer im byz. Kaiserreich u. verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, 1893, bes. S. 97. 104 ff. 148. Zahn, Kanonsgesch. II S. 438 ff.

Samosata hätte ihren alten Bestreitern nie nachgesprochen werden dürfen, auch ob ein häretischer Armenier namens Paulus der Heros Eponymos gewesen ist, ist zweifelhaft [1]. Gieseler, Neander, bedingter Döllinger und in neuester Zeit Karapet sehen in dem Marcionitismus die Wurzel der Sekte, der letztere für die ostkleinasiatischen Paulicianer. Seit Jahrzehnten immer wieder auf diese Frage geführt, vermag ich eine befriedigende Aufklärung nicht zu bringen. Vielen Zügen, welche die Paulicianer, und gerade die älteren, den Marcioniten verwandt erscheinen lassen, stehen andere und kräftige gegenüber, die sie von ihnen trennen. So wird man vorsichtigerweise nur behaupten dürfen, daß der ostkleinasiatische Marcionitismus eine sehr wichtige Voraussetzung des Paulicianertums gewesen ist, dessen Voraussetzungen so mannigfaltig waren wie seine Lehren und Gebräuche disparat. Die Unterscheidung eines höheren himmlischen Gottes vom Weltschöpfer wird auf Marcion zurückgehen, ferner die Verwerfung des AT, die exklusive Hochschätzung des Paulus (Verwerfung des Petrus) und die exklusive Schätzung des Evangeliums und Apostolus gegenüber allen anderen Schriften; und noch in ihrem NT, das aus den vier Evangelien und 15 Paulusbriefen (Hebr., Laod.) bestand, tritt der Marcionitische Charakter durch die überlieferte Bevorzugung des Lukas und die Ablehnung von Acta und Cath. hervor (aber den Marcionitischen Text haben sie nicht übernommen). Sie mußten als halbschlächtige Marcioniten erscheinen; aber eben dies konnte ihrer Propaganda nützlich sein [2]. Ein bedeutender Teil der morgenländischen Marcioniten mag vom 8. Jahrhundert an in dieser neuen großen Welle des orientalischen dualistisch-asketischen und scharf antiromäischen Christentums untergegangen sein [3].

---

[1] Am nächsten liegt es, daß sie sich nach dem Apostel Paulus genannt haben oder von anderen genannt worden sind. Überliefert ist als ihre Selbstbezeichnung „Katholische Kirche". Ob die seltsame Form „Paulicianer" aus Armenien gekommen und von den Griechen übernommen ist? („der kleine", d. h. der liebe Paul?).

[2] Mit dem Manichäismus haben die Paulicianer nichts zu tun und sich jede Zusammenstellung mit ihm verbeten.

[3] Sofern die Paulicianer auf die Bogomilen eingewirkt haben, besaßen auch diese ein Marcionitisches Element.

Eine nicht unwichtige, wenn auch späte Quelle fließt noch für die Marcioniten bei den arabischen Berichterstattern. Voransteht Abulfaradsch Muhammed ben Ishak an-Nadim (auch Ibn Abi Jakub der Papierhändler al-Warrak genannt), aus Bagdad oder dort lebend, der i. J. 987/88 den Fihrist al-ulum schrieb (= das Verzeichnis der Wissenschaften), aus welchem Flügel die Nachrichten über Mani und Marcion veröffentlicht hat („Mani", 1862). Die Quellen dieser Nachrichten sind unbekannt. Die wertvolle genaue Mitteilung über die Zeit M.s (S. 85) ist bereits oben S. 29* benutzt worden. Über die Sekte heißt es (S. 160):

„Die Marcioniten — das sind die Anhänger des M., die vor den (Bar)desaniten auftraten und eine Gemeinde bildeten, die den Christen näher steht als die Manichäer und Bardesaniten. Sie behaupten, daß die beiden ewigen Prinzipien das Licht und die Finsternis seien und daß es ein drittes Wesen gebe, welches sich ihnen beigemischt habe. Sie behaupten ferner, daß Gott der Erhabene rein sei von aller Art Bösem und (nichts zu tun habe) mit der Erschaffung aller Dinge insgesamt, die von schädlichen Bestandteilen nicht frei ist, während er darüber erhaben ist. Sie sind aber verschiedener Meinung darüber, was das dritte Wesen sei. Einige sprechen sich dahin aus, daß es das Leben d. i. Isa (Jesus) sei, andere behaupten, daß Isa der Gesandte dieses dritten Wesens sei, der die Dinge auf dessen Befehl und vermittelst dessen Macht geschaffen habe. Alle dagegen stimmen darin überein, daß die Welt etwas Neuerschaffenes sei und daß die schaffende Hand sich darin nicht verkennen lasse (??). Darüber lassen sie keinen Zweifel zu. Sie behaupten ferner, daß, wer fette Fleischspeisen und berauschende Getränke vermeide, zu Gott sein ganzes Leben hindurch bete und ununterbrochen faste, den Stricken des Satans entgehe. Die Berichte, die dem M. zugeschrieben werden, weichen sehr voneinander ab und sind vielen Schwankungen unterworfen. — Die Marcioniten haben ihre eigene Schrift, mit der sie ihre Religionsbücher schreiben. M. verfaßte ein Buch, das er Evangelium nannte, und seine Schüler eine Anzahl andere, die Gott allein zu finden weiß. Sie verkriechen sich hinter das Christentum und halten sich zahlreich

in Chorasan auf[1]. Ihr Kultus ist ebenso bekannt wie der der Manichäer". — Sodann wird (S. 166 f.) über die Manichäischen Schriftzüge bemerkt, daß Mani ihr Erfinder sei, der sie ebenso aus dem Persischen und Syrischen abgeleitet habe, wie seine Lehre aus der magischen und christlichen Religion; die Buchstaben seien zahlreicher als die der arabischen Sprache. „Mit dieser Schrift schreiben die Manichäer ihre Evangelien und ihre Gesetzbücher. Die Bewohner Transoxaniens und Samarkands bedienen sich dieses Schriftcharakters zu ihren Religionsbüchern, und er heißt davon der Schriftcharakter der Religion. Auch die Marcioniten haben eine ihnen eigentümliche Schrift. Ein glaubwürdiger Mann berichtet mir, daß er diese gesehen. Sie gleiche, sagt er, der Manichäischen, das ausgenommen, was er (Mani) daran änderte. Das aber sind die Buchstaben der Manichäischen Schrift." Ich drucke sie hier nach der Ausgabe Flügels S. 168 in mechanischer Reproduktion (7 Zeilen) ab.

Sie (die Marcioniten) haben (eine und dieselbe) Form. Folgende Buchstaben sind aber von jenen verschieden. Sie schreiben nämlich das Ṣâd das Mîm das Ḥâ das Kâf das Ḳâf oder und das Hâ oder *).

1 Also im Gebiet zwischen der Südhälfte des Kaspischen Meeres und dem Oxus. Die deutsche Tarfun-Expedition hat viel weiter östlich wohl noch Manichäische Schriften gefunden, aber keine Marcionitischen.

*) „Diesen Faksimiles (ob zuverlässig? Harnack) liegt der Pariser Codex zugrunde. Wo er zu sehr von dem Wiener abwich, habe ich die in diesem gegebene Form mitgeteilt. Ausführlichere Bemerkungen würden hier zu weit führen" (Flügel).

Es ist zu bedauern, daß Flügel nicht die Buchstaben nach der Überlieferung der beiden Zeugen nebeneinander abgedruckt hat. Ich muß es den Schriftgelehrten überlassen, zunächst die Überlieferung zuverlässig wiederzugeben und dann die Herkunft dieser Schriftcharaktere zu bestimmen, da ich die Geschichte der orientalischen Schriftzüge nicht kenne und zurzeit auch aus Paris schwerlich ein Faksimile erhalten würde. In bezug auf den Ursprung der Schrift gibt der Verfasser des Fihrist zwei sich widersprechende Traditionen wieder: nach der ersten haben die Manichäer diese Schrift erfunden, nach der zweiten die Marcioniten. Letzteres ist aber ganz unwahrscheinlich, da die Nachricht, Mani selbst habe die aus syrischen und persischen Schriftcharakteren gemischte Estrangelo-Schrift erfunden, nicht unglaublich ist, und da, selbst wenn sie es wäre, der Manichäismus dort heimisch ist, wo man persisch und syrisch schrieb, während der Marcionitismus eingeschleppt ist.

Muhammed asch-Schahrastani (1086—1153) schrieb über „Religionsparteien und Philosophenschulen" (hrsg. v. Haarbrücker, 1850, I). S. 259 f. heißt es hier: „Die Marcioniten — sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsternis, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nämlich den gerechten Vermittler, den Verbinder; er sei die Ursache der Vermischung; denn die beiden sich bekämpfenden und feindlich gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Licht und über der Finsternis, und diese Welt sei entstanden durch die Verbindung und Vermischung. Es gibt unter ihnen solche, welche sagen, die Vermischung sei nur zwischen der Finsternis und dem Gerechten vor sich gegangen, da er dieser näher stehe, sie sei aber mit ihm vermischt worden, damit sie durch ihn besser gemacht werde und durch seine Vergnügungen ergötzt werde; das Licht aber habe einen Christus-Geist in die vermischte Welt gesandt, das sei der Geist Gottes und sein Sohn, aus Erbarmen über den reinen, in das Netz der verdammungswürdigen Finsternis gefallenen Gerechten, um ihn aus den Stricken der Satane zu befreien; wer ihm folge und die Weiber nicht berühre und fette Fleischspeisen nicht nehme, entkomme und werde gerettet, wer ihm aber widerstrebe, komme um und gehe zugrunde. Sie sagen aber, wir nehmen den Ge-

rechten nur an, weil das Licht, welches der höchste Gott ist, sich mit dem Satan nicht vermischen kann; wie sollte es auch möglich sein, daß die beiden Gegner, welche von Natur miteinander im Kampfe sind und vermöge ihres inneren Wesens voneinander ausgeschlossen sind, sich miteinander vereinigen und vermischen? Es sei also ein Vermittler notwendig, der unter dem Licht und über der Finsternis stehe und mit welchem (durch welchen) die Vermischung stattfinde".

Das letzte Zeugnis bringt Abulfaradsch (Barhebräus, gest. 1286) in der „Historia Compendiosa Dynastiarum" (ed. Pococke, 1663). Hier werden die alten Häretiker charakterisiert. Von Marcion heißt es (p. 77 unter Antoninus Pius nach Valentin): „Prodiit etiam quidam nomine Marcion, qui asseruit tres esse deos, Aequum, Bonum et Malum; Aequum autem opera sua in Malo, i. e. Materia, exercuisse atque ex eo mundum condidisse; Bonum vero cum videret mundum in partem Mali trahi misisse filium suum, ut homines ad cultum patris sui Boni invitaret. qui veniens legem, quae legem iustitiae continebat, commutavit evangelio, quod continet legem praestantiae; Aequum ergo cultores suos in ipsum concitasse, qui se potestati eorum permisit, adeo ut ipsum occiderent; at resurrectione sua a mortuis homines captivos cepit et redegit ad cultum patris sui. hoc delirium ubi protulisset Marcion, diu eum admonuere episcopi; at cum a sententia sua non recederet, sed in ineptiis suis persisteret, ecclesia ipsum expulerunt et anathema factus est". Diese Darstellung gibt nicht die Lehre der späteren ausgearteten Marcioniten wieder, sondern beruht auf der alten griechischen Überlieferung (letztlich auf Epiphanius).

5. Die occidentalischen Polemiker des 4. uud der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Lucifer von Calaris (De non conv. c. haer. c. 9), ein wenig gebildeter Theologe, hat vom Doketismus M.s gehört („M. noluit dei filium hominem suscepisse confiteri de utero virginis et per hoc hominem factum"). Gennadius, De vir. inl. 25, berichtet, daß der sonst nicht bekannte gallische Bischof Sabbatius gegen Marcion und Valentin ein Werk geschrieben habe, fügt aber hinzu „auch gegen Eunomius und dessen Lehrer

Aëtius". Diese polemische Adresse ermöglicht es, die Zeit der Schrift ungefähr zu bestimmen. Die Zusammenstellung der je zwei Namen erklärt sich sicherlich daraus, daß Sabbatius die zwei Gottheiten und Naturen des strengen Arianismus durch die zwei Prinzipien der alten Häretiker diskreditieren wollte. Genaueres über diese kann er nicht mehr gewußt haben, da er Valentin den „auctor Marcionis" nennt. Was ihn veranlaßt hat, auch den Doketismus zu bekämpfen, bleibt dunkel. Die Worte lauten: „Sabbatius, Gallicanae provinciae episcopus, rogatus a quadam casta et Christo dedicata virgine Secunda nomine, conposuit librum De fide adversus Marcionem et Valentinum, eius auctorem, et adversus Eunomium et Aëtium, ostendens et ratione et testimoniis Scripturarum, unum esse deitatis principium, et ipsum esse et suae aeternitatis auctorem et mundi ex nihilo conditorem, simulque et de Christo, quod non in phantasia homo apparuerit, sed veram habuerit carnem, per quam manducando, bibendo, lassando, plorando, patiendo, moriendo, resurgendo verus probatus sit homo. his enim sententiis Marcion et Valentinus contrarii extiterunt, adserentes duo deitatis principia et Christum venisse in phantasia. Aëtio vero et Eunomio, discipulo eius, ostendit, patrem et filium non duarum esse naturarum et divinitate parilium, sed unius essentiae et alterum ex altero, i. e. ex patre filium, alterum alteri coaeternum, cui credulitati Aëtius et Eunomius contradicunt".

Wahrscheinlich um dieselbe Zeit erklärt Optatus von Mileve (De schism. Donat. I, 9) den Marcionitismus samt den meisten anderen alten Häresien für Afrika für „gestorben und in Vergessenheit begraben" [1]. Dasselbe bezeugt, jedoch

[1] „Haereticos cum erroribus suis iam mortuos et oblivione sepultos quodammodo resuscitare voluisti, quorum per provincias Africanas non solum vitia, sed etiam nomina videbantur ignota. Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petavionensi et Zephyrino urbico et a Tertulliano Carthaginiensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae surperati sunt. ut quid bellum cum mortuis geris, qui ad negotium temporis nostri non pertinent?" Der römische Bischof Zephyrin wird nur hier als Ketzerbestreiter genannt; die Nachricht ist unglaubwürdig, da er ein ganz ungebildeter Mann (nach Hippolyt) war; nicht unwahrscheinlich aber ist, daß man eine ketzerbestrei-

etwas vorsichtiger, der in Rom schreibende Ambrosiaster etwas später für das kirchliche Gebiet, das er überschaute [1]. Wiederum etwas später sagt Augustin (Ep. 118 ad Dioscurum c. 2, 12): „Marcionitarum et Sabellianorum multorumque praeterea iam dissensiones quaestionesque silentur“ [2]. Was daher Ambrosius [3], Pacianus von Barce-

tende Schrift Hippolyts (das Syntagma), des Schismatikers, auf Zephyrin übertragen hat. Über Victorin s. oben S. 334*. Optatus berichtet noch (IV, 5): „M. ex episcopo apostata factus (!!) inducebat duos deos et duos Christos“ (stammt aus dem Hippolytischen, freilich ganz verfälschten Bericht und aus Tert.); vgl. I, 10: „Haeretici falsaverunt symbolum, dum alter dixit duos deos“ etc. und V, 3: „Unum deum esse negare non potestis, ne in Marcionis foveas incidatis“ (das Bild stammt aus Tert.).

1 Zu I Tim. 4. 1 ff: Doctrina... quae nunc in Marcionitis, quamvis paene defecerint, Patricianis aut maxime in Manichaeis denotatur; hi enim et Christum natum negant et nuptias prohibent et abstinendum a cibis tradunt“. Zu Röm. 1, 1: „Marcioni videtur odio legis Christum et corpus eius negare, Jesum profiteri“. Zu I Kor. 1, 2: Der Doketismus M.s und Manis. Zu I Kor. 2, 2: Aus dem Spruch I Joh. 2, 23 („qui negat filium nec patrem habet“): „ipsum patrem sibi filium appellatum dicebant; ex quibus M. traxit errorem.“ Der mit Ambrosiaster (Euagrius von Antiochien? Isaak?) wahrscheinlich identische Verf. der pseudo-augustinischen Quaest. Vet. et Nov. Test. (Souter) hebt p. 129. 459 den Doketismus M.s hervor (den Mani nach ihm nennend); s. ferner p. 21, der Satan sei nach M. der Weltschöpfer und p. 406: „Sed quis tu es, qui nuptias prohibes? forte M., quia corpus non a deo fabricatum putas, sed a diabolo, animam vero errore quodam lapsum passam, ut ad tenebrarum partes, in quibus nunc mundus est, veniret, contendis“.

2 Vincentius v. Lerinum (Commonit.), obschon er so viele Häresien anführt, nennt die Marcioniten nicht, auch nicht, wo er (c. 20) den Doketismus eifrig bekämpft. Nur unter Tertullians Schriften wird von ihm auch (c. 24) das Werk gegen M. erwähnt.

3 Ambrosius, De fide lib. II, 5 (T. II, 1 p. 478 Ballerini): „Manichaeus, Valentinus, Marcion („Christus phantasma“) lehren doketisch“. L. c. lib. V, 8 (p. 569): „‚Filius David‘ est contra Marcionem“. L. c. lib. V. 13 (p. 579): „Sabelliani et Marcionitae dicunt, quod haec futura sit Christi ad deum patrem subiectio, ut in patrem filius refundatur“. In Ps. 118, Mem 4 (T. I, 2 p. 1131): „Non potest dicere Marcionita: ‚Quomodo dilexi legem tuam‘, qui legem non suscipit“. In Hexaëm. I c. 8 (T. I, 1 p. 17): „Hinc Marciones, hinc Valentini, hinc pestes illae Manichaeorum“ (sie machen Gott zum Urheber des Bösen). De incarn. c. 2, 8 (T. II, 1 p. 704):

lona[1], Aponius[2], Paulinus von Nola[3] und Augustinus[4] berichten oder streifen, stammt nicht mehr aus selb-

---

,,Marcionita putat alium deum Novi, alium Veteris Testamenti". Ep. 72, 10 (T. II, 1 p. 1073): Marcion und Mani tadeln Gott, weil er die Beschneidung angeordnet hat und das Gesetz, welches Blutvergießen vorschreibt.

1 Pacian, Ep. ad Sempron. I, 1: ,,Simon Magus et Menander et Nicolaus . . . posterioribus temporibus Ebion et Apelles et Marcion et Valentinus et Cerdo, nec longe post eos Cataphryges et Novatiani". Die Reihenfolge zeigt, daß Pacian zwar in der Hauptsache chronologisch orientiert war, aber über das Verhältnis von Cerdo, M. und Apelles nichts gewußt hat. Aus dem folgenden Satz darf man nicht auf Marcioniten in Spanien schließen (I, 3): ,,Ego forte ingressus populosam urbem hodie, cum Marcionitas, cum Apollinariacos [vielleicht Apelleiacos zu lesen], Cataphrygas, Novatianos et ceteros eiusmodi comperissem, qui se Christianos vocarent, quo cognomine meae plebis cognoscerem, nisi Catholica diceretur?" (Vgl. oben S. 351*: Cyrill v. Jerus.).

2 In seiner Auslegung des Hohenlieds um d. J. 400 (lib. II, 35 ed. Bottino et Martini) erwähnt Aponius, obgleich er sehr oft sonst Häretiker nennt, den Marcion nur einmal: ,,Si in illis gregibus devenerit, ubi Valentinianus [sic], Marcion, Basilides vel Manichaei primi esse probantur, necesse est, ut in vestigiis eorum ambulans" etc. (es folgen Photin, Bonosus, Arius, Montanus). Da an der parallelen Stelle (p. 33 f.) fast alle dieselben Häretiker stehen mit noch anderen dazu, M. aber fehlt, so ist gewiß, daß die Häresie M.s für Aponius keine Bedeutung mehr hatte und er sie aus der literarischen Überlieferung gekannt hat.

3 Ep. 21, 4: ,,Arius . . . Sabellius . . . Photinus . . . Marcion, qui deum legis et evangelii discernit . . . Manichaeus".

4 Augustins Traktat gegen die Häresien, Schulzwecken dienend, ist für die alten Häresien ohne Wert, weil bloßes Exzerpt aus Epiphanius. Als lebendige Größe gab es für A. keinen Marcionitismus mehr; aber im Kampf gegen die Donatisten über die Ketzertaufe fiel ihm die schwere Aufgabe zu, die Marcionitische, obgleich ,,fabulosis falsitatibus inquinata" zu verteidigen; s. de bapt. c. Donat. III, 15, 20 u. sonst. An mehreren Stellen seiner Werke erwähnt er flüchtig die ,,Marcionisten', nur Bekanntes bringend, so z. B. de perfect. iust. 14; de gestis Pelag. 15; de bapt. c. Donat. VII, 31 (,,In Marcione agnoscenda est baptismi integritas"). Ep. 237, 2 steht M. neben den Priszillianisten. Auch die Donatisten Parmenian, Petilian und Cresconius erwähnen die Marcioniten, s. z. B. c. Cresc. II, 4; IV, 75; ferner Prosper Chron. s. Monum. Germ., Chron. Min. I. p. 426. — Die Schrift Augustins ,,Contra Adversarium legis et prophetarum" widerlegt einen Traktat, der anonym auftauchte (I, 1), sich gegen den Schöpfergott und das AT. richtete und sich auf die Autorität eines Lehrers Fabricius (II, 3 u. 40) stützte.

ständiger Kunde, sondern aus der gelehrten Überlieferung. Wichtig ist hier nur, daß damals, wie aus den Angaben bei Optatus, Ambrosius, Ambrosiaster und Augustin folgt, auch im Abendland die Marcioniten in der Polemik mit den Sabellianern zusammengestellt worden sind [1]. Im Abendland war der Monarchianismus noch immer zu bekämpfen; welches giftigere Argument gegen ihn konnte es da geben als die Zusammenstellung mit der Lehre Marcions? Wie auf ein mot d'ordre hin werden die Sabellianer den bereits fast unbekannten, aber verabscheuten Marcioniten angehängt! Auch die Zusammenstellung mit Mani, wie im Morgenland, ist zu beachten. Julian von Eklanum, der in seinem großen Werk gegen Augustins Lehre diese des Manichäismus anklagt, nennt auch an ein paar Stellen Marcion

---

Augustin hält ihn nicht für Manichäisch, eher für Marcionitisch (s. auch Retract. II, 58); aber auch Marcionitisch ist er nicht; denn Marcioniten, die den Namen ihres Stifters unterdrückten, gab es u. W. nicht; auch beruft sich der Verf. an mehreren Stellen auf die Pastoralbriefe, das Johannes-Ev. und Matth., sowie auf apokryphe Schriften und auf einen apokryphen Herrnspruch (II, 14: „Dimisistis vivum, qui ante vos est, et de mortuis fabulamini"). Endlich sagt er (II, 35): „In mundo peregrinamur" und spricht von unserer Verwandtschaft mit dem guten Gott. Das ist nicht Marcionitisch, sondern gnostisch. Allein andrerseits ist offenbar nicht nur ein großer Teil der Ausführungen einfach den Antithesen M.s entnommen, sondern auch die Grundunterscheidungen zwischen dem guten und milden Gott des Evangeliums und dem grausamen Weltschöpfer. Handgreiflich gibt der Verf. seine Quelle an, wenn er nicht nur „den schlechten und den guten Baum" anführt, sondern auch (II, 35) schreibt: „Discretio spirituum malignitatis et bonitatis" (als Thema) und nun, wie Augustin bemerkt, anfängt „contrariis inter se brevibus crebrisque sententiis laudare Christum et accusare legis deum" (vgl. I, 34). Seine Schrift bestätigt einen beträchtlichen Teil der Marcionitischen Antithesen; aber was und wieviel von dem, was der Verf. sonst bringt, Marcionitisch ist, läßt sich nicht ausmachen. Eine Rekonstruktion der Schrift nebst gründlicher Untersuchung wäre auch noch nach den trefflichen Ausführungen von Zahn (Kanonsgesch. II S. 432 ff.) erwünscht. Seine Annahme, „Fabricius" sei = „Patricius" ist gesichert. In Beilage X habe ich die Reste der Schrift zusammengestellt, weil sie viel Marcionitisches (vielleicht auch Apellejisches) enthält und für die spätere Geschichte des Marcionitismus wichtig ist.

1 Vgl. oben S. 353*: Brief des Eustathius.

neben Mani als Gesinnungsgenossen Augustins [1]. Doch das ist nur eine literarische Reminiszenz: im 5. Jahrhundert hatte im Abendland der Manichäismus den Marcionitismus völlig verdrängt [2].

Zwei Abendländer jedoch scheinen auf den ersten Blick ein anderes Bild in bezug auf die noch fortbestehende Bedeutung der Marcionitischen Kirche zu gewähren, Prudentius und Hieronymus; aber bei genauerer Betrachtung schwindet der Eindruck [3].

Der spanische Dichter Prudentius (gegen Ende des 4. Jahrh.) hat in der „Hamartigenia" den Dualismus („adv. Duitas") bekämpft und ihm die Etikette „Marcion" aufgeklebt, dessen Vorbild er in Kain sieht. Eine wirkliche Kenntnis aber der Marcionitischen Lehre geht aus dem langen Streitgedicht nicht hervor. Nicht einmal das ist sicher, daß Pr. die Bücher-Tert.s gegen M. gelesen hat; dennoch redet er ihn in dem Gedichte an, als kenne er ihn genau. Er wird zuerst in der Präfatio des Gedichts (v. 36) genannt, sodann v. 56 f.: „Haec tibi, Marcion, via displicet; hanc tua damnat secta fidem, dominis caelum partita duobus; v. 122 f.: „(Secundum Marcionem) Testamenta

---

1 S. Augustin, Opus imperf. c. Iulianum I, 59; III, 53; V, 26.

2 Zu erwähnen ist hier noch der unbekannte arianische Prediger, der einen Satz aus den „Antithesen" zitiert hat (s. o. S. 188*), ferner Jovinian (bei Hieron. adv, Jov. I, 3: „Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus". Ob in Priszillian ein Marcionitisches Element steckt (s. Lezius, Protest. REnzkl. [3] Bd. XVI S. 60), ist mindestens fraglich.

3 Man könnte noch einen dritten nennen, den Verf. der vermutlich gleich nach der Mitte des 4. Jahrh. verfaßten Consult. Zachaei et Apollonii (Migne T. 20), wenn Reatz (vgl. seine Monographie „Das Theol. System der Cons. Z. et A.", 1920, S. 64, 98) recht hätte, daß dieser Verfasser gegen den angeblich Marcionitischen „Adoptianismus" die wahre Gottheit des Gottmenschen verteidige; denn ein Marcionitischer Adoptianismus wäre ganz etwas Neues und höchst Paradoxes in der inneren Geschichte des Marcionitismus und würde zeigen, daß derselbe irgendwo im Abendland noch eine merkwürdige Umgestaltung erlebt hat. Allein der Verf. polemisiert an der Hauptstelle (II, 11 Col. 1127) ganz deutlich, wie alle anderen Polemiker, gegen M.s Doketismus, verwechselt dann aber Marcion und Photin (II, 13), ein schlimmes Zeugnis seiner Unkenntnis! Nur eine entfernte Möglichkeit besteht, daß die Überlieferung an dem Schaden schuld ist.

duo fluxerunt principe utroque; tradidit iste Novum melior Vetus illud acerbus; haec tua, Marcion, gravis et dialectica vox est, immo haec attoniti phrenesis manifesta cerebri..... Marcionita deus tristis, ferus, insidiator.... invidia impatiens iustorum gaudia ferre... ipse manu laqueos per lubrica fila reflexos in nodum revocat" etc. Die wirklichen Gegner, die P. bekämpft, mögen die Priszillianisten, Manichäer u. ä. gewesen sein. Daß im Priszillianischen Streit in Spanien nur auf der Synode v. Braga (563) der Marcioniten gedacht worden ist, ist ein Beweis, daß sie auch in diesem Lande keine Rolle mehr gespielt haben [1].

Was Hieronymus gegen und über M. an sehr zahlreichen Stellen seiner Werke beigebracht hat, ist nachweisbar zum größten Teil dem Origenes und Tertullian entnommen; daher ist auch der Hauptteil des Rests höchst wahrscheinlich, und zwar vor allem aus Origenes, abgeschrieben. Diese Mitteilungen, von denen die in ep. 131 (I p. 1031 Vall.) stehende ganz singulär ist („M. Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet"), sind oben bei der Feststellung des Marcionitischen Bibeltextes und der Antithesen bereits verwertet worden. Nicht korrekt kann die Mitteilung Comm. in Jesaj. l. XII, 45, T. IV p. 534 sein (wenn sie auch von Orig. stammen mag): „Marcion duos deos intelligit, unum bonum et alium iustum, alterum invisibilium, alterum visibilium conditorem, e quibus prior lucem faciat, secundus tenebras, ille pacem, hic malum"; denn nach M. ist der Demiurg auch Schöpfer des Lichts (oder ist hier an eine lux superior zu denken?). Für M. unrichtig ist auch der Satz (Comm. in Eccles. p. 450): „Marcion et Valentinus melioris se dicunt naturae esse, quam conditor est" — übrigens nicht die einzige Stelle, in der Hieron. leichtfertig über M. aussagt, was von Valentin und anderen Gnostikern gilt. Sehr oft faßt Hieron. M. und Mani zusammen, indem er M.s Lehren einfach auf Mani überträgt (doch haben die Manichäer selbst Marcionitisches angenommen). Comm. in Naum p. 539 findet sich die Zusammen-

1 Die Synode von Braga (can. 4) nennt M. neben Mani und Priszillian als solchen, der die Geburt Christi in wahrer Menschnatur leugnet.— In Rom erinnerte sich Leo I. in seinem Brief an Turribius (ep. 15, 4 ann. 447) bei der Bekämpfung der Priszillianer des Cerdo und Marcion, deren doketischer Lehre sie folgen.

stellung: ,,Valentinus, Marcion, Bardesanes, Tatianus''. — Hieronymus war eine internationalkirchliche Persönlichkeit, die mit Menschen aller Art zusammenkam; so hat er auch Marcioniten reden hören und gesprochen. Adv. Rufin. II, 17 schreibt er: ,,Quidquid nos a Marcione impie dictum obiecerimus, discipuli respondebunt, non a magistro suo ita editum, sed ab inimicis esse violatum''. Haben sich diese Schüler der katholischen Kirche nähern wollen? Interessanter noch ist die Mitteilung im Lib. c. Johannem. Hierosol. 36: ,,Nuper de Marcionis quidam schola: ,Vae', inquit, ,ei qui in hac carne et in his ossibus resurrexerit' ''. Es folgt der Bericht über einen kurzen Dialog über die Auferstehung zwischen diesem Marcioniten und Hieron.; jener beruft sich auf I Kor. 15, 50. Wichtig ist endlich die wohl auf Origenes zurückzuführende Mitteilung über M.s Geist und Gelehrsamkeit (Comm. in Osee II, 10): ,,Haereticorum terra foecunda est, qui a deo acumen sensus et ingenii percipientes, ut dona naturae in dei cultum verterent, fecerunt sibi ex eis idola. nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata. talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium''.

Endlich ist noch eines rätselhaften, von jeder begleitenden Tradition verlassenen Werks zu gedenken, das handschriftlich seit dem ältesten Druck nicht mehr existiert, nämlich der umfangreichen fünf Carmina adv. Marcionem, die unter den Werken Tertullians abgedruckt zu werden pflegen. Das Problem, welches sie geschichtlich bieten, war nicht sehr schwer, solange man sie an den Schluß des 3. oder vor die Mitte des 4. Jahrhunderts setzte [1]. Allein jüngst hat es Holl (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1918 S. 514 ff.) wahrscheinlich gemacht, daß die Gedichte viel später sind. Nun erscheinen sie als eine literarische Stilübung — denn damals gab es im Abendland keine Marcioniten mehr —, die höchstens an der Hamartigenia des Prudentius eine Parallele hat. Aber der Verf. hat sich doch fleißig

1 S. Harnack i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. 19 H. 1 S. 113 ff. u. Altchristl. Lit.-Gesch. II, 2 S. 442 ff. Freilich — auch um diese Zeit war M. im Abendland bereits sehr zurückgetreten. Ob Commodian der Verfasser ist, ist noch kontrovers.

bemüht, Kunde über M. zu erhalten, hat Irenäus, Tertullian, Hippolyt (III, 302) und anderes gelesen und erweist sich als leidenschaftlicher Gegner M.s, der wie ein Zeitgenosse vor ihm steht. Woher sein Interesse und welchen Zweck verfolgte er? Ich weiß diese Fragen nicht zu beantworten. Sind *Holls* Argumente vielleicht doch nicht zwingend? Sind sie es, so wird man in bezug auf den Ursprung der Gedichte an Spanien denken wollen, bezw. an das benachbarte Gebiet, wenn dort der Priszillianismus noch eine Rolle spielte. Sollten die Gedichte nach Rom gehören, so müßte man eine singuläre Situation annehmen, wie die war, in die Augustin kam, als ihm die anonyme Schrift gegen den Schöpfergott und das AT gebracht wurde und er sich genötigt sah zu schreiben, als schriebe er gegen M. („Contra adversarium legis et prophetarum" s. o.). Im folgenden teile ich die Verse mit, die für M.s Leben und Lehre von Interesse sind. Bis auf *eine* Nachricht bringen sie kaum etwas Neues [1]; aber was sie bringen, entstammt guter literarischer Überlieferung (s. o.) [2]:

I, 73 ff.: „Praedicat [scil. diabolus] his duos esse patres divisaque regna,
Esse mali causam dominum qui condidit orbem,
Quique figuravit carnem spiramine vivam,
Quique dedit legem et vatum qui voce locutus.
Hunc negat esse bonum, iustum tamen esse fatetur,
Crudelem, durum, belli cui saeva voluptas,
Iudicio horrendum, precibus mansuescare nullis; [3]
Esse alium suadens, nulli qui cognitus unquam,
Qui non est usquam, falsum sine nomine numen,
Constituens nihil et nulla praecepta locutus.
Hunc ait esse bonum, nullum qui iudicat aeque,
Sed parcit cunctis, vitam non invidet ulli.

1 Beachtenswert ist der Ausdruck „homo interior" als Marcionitisch, falls er es ist, s. V, 40. 62. 90. Nach Hippolyt (s. o. S. 333*) ist Christus der innere Mensch.

2 Ich drucke die fehlerhaften Verse wesentlich so ab, wie sie überliefert sind.

3 Zu beachten, wie zutreffend der Schöpfergott M.s charakterisiert wird.

Iudicium negat esse reis, dulcique cruentum
Circumfert miseris mixtum cum melle venenum.
Surgere posse negat carnem, cui causa ruinae
Ipse fuit, quam contemptam spoliavit inique.
Propterea maledictus habet sine fine dolorem,
Hostis huic semper, vario quia valuere vitam
Nititur excutere et, de qua ruit ipse, salutem.
Inque hoc et Christum terris venisse repente,
Sed nulla socium carnis compagine factum;
Spiritus at forma et fictum sub imagine corpus,
Fallere vult homines, quod non est, esse videri."

I, 106: (Marcionitae) ,,ignotum dominum quaerunt notumque relinquunt."

I, 141 ff.: ,,Haec vobis per Marcionem, Cerdone magistro,
Terribilis refuga adtribuit fera munera mortis,
Nec venit in mentem quod vos a nomine Christi
Seductos ad Marcionis tulit infima nomen." [1]

II, 13 ff.: ,,Supremum nefas in tantum dementia mersos
Abruptos homines numen sine fine tremendum
Dividere in partes, Christi sublimia facta
Falsa laude sequi culpareque gesta priora,
Innumerata dei miracula, visa nec umquam,
Tam temere scelus illicitum componere verbis,
Ante nec audita, contentaque corde nec ullo (?)
Adversum sese duo testamenta sonare,
Contra prophetarum domini committere verba,
Dissimili longe sententia velle probare,
Omnem legis et infamem deducere causam
Sanctorumque patrum vitam reprobare priorem,
Quos in amicitiam adlexit deus ad sua dona.
Accipitur sine principio pro parte minori,
Quattuor ex uno cum sint, ex quattuor unum.
His tamen una placet, reprobrant tres denique partes,
Auctoremque sui Paulum per multa cupessunt.

---

1 Richtig wird hervorgehoben, daß diese Sekte sich selbst ,,Marcioniten" nennt.

Necnon ex ipso furiebat in extima verba,
Omnia quae veteri de foedere cumque locutus
Dura videntur eis, merito quia corde gravatis.“

II, 215 ff: „Quid? caro si moritur nec spes datur ulla salutis,
Quas habuit causas hominem se fingere Christus
Et medicare homines aut curam carnis habere?
Si revocat paucos, cur non revocavit et omnes?“

II, 240 f.: „Ergo caro et sanguis dei regno digna negatur,
Tamquam sit Paulus proprie de carne locutus.“

III, 29: „Est Abraham, cuius gnatos vos esse negatis.“

III, 296ff.: „Atque Pio suscepit Anicetus ordine sortem,
Sub quo Marcion hic veniens, nova Pontica pestis,
Nondum secretum facinus suo corde reclusum,
Passim vulgo loquens latebrosa perfidus arte.
Sed postquam coepit mortis proferre sagittas,
Abiectus merito tam saevi criminis auctor,
A sanctis reprobus patuit mirabile monstrum.“ [1]

IV, 47: „Iudicium durum, sententia saeva videtur.“ [2]

IV, 50: „Quod crudele putes, hoc est pietatis honestum.“ [3]

IV, 57 ff.: „Cur deus ergo iubet pecorum sibi sanguine fundi,
Legeque constringit, ne quis transcenderet errans
In populo, lapidum praesenti morte minatus?
Atque iterum haec reprobat, negat haec sibi munera grata,
Corripiens plebem peccati examine pressam,
Ipse iubet verax, iustus simul ipse repellit?“

IV, 215ff.: „Sic igitur lex et miri cecinere prophetae,
Omnia sic coniuncta vigent, Veterisque Novique
Foederis, illa sacra et verborum immania dicta.
Sic et apostolicae voces testantur ubique,
Nec quidquam Veteris non est Novo denique iunctum.
Sic errant, et dictorum sic facta retorquent
Qui falsas finxere vias; dominumque deumque
Aeternum regem, qui tantum protulit orbem,

1 Vorher geht ein Bericht über Cerdo; s. o. S. 34*.
2 Marcionitischer Tadel der Sintflut.
3 Marcionitischer Tadel der Gerichts über Sodom.

Detrectant, aliud quaerunt sub nomine ficto,
Mentibus orbati, quas amisere furentes,
Externum legi Christum affirmare volentes,
Nec mundi dominum, carnis neque velle salutem,
Nec virtute patris, factorem corporis ipsum.“

V, 25: „Ignotumque alium quemquam non esse probamus.“

V, 28: „Culpamusque alias Ignoti tempora sera.“

V, 31 ff.: „Quisnam ergo deus? quem verum dicitis esse
Ignotum populis, alienum denique mundo?
Hunc quem nemo prius norat, hic venit ab alto?
Si sua, cur tam sero petit? si non sua, quare
Ut praedo rapit et populum sub lege morantem
Ignotis totiens per legem vocibus opplet?
Si misereri etiam venit et succurrere cunctis
Et revelare gravi devictos funere mortis,
Carnis et obsceno spiramen solvere vinclo,
Quo cohibetur homo interior, concisus inique,
Cur tam sero pius vigilans semperque benignus?
Qui nunquam prius omnino se praebuit ulli?
Transmissis numero [?] alienos ore requirens,
Numquam expectatus, non notus, missus in orbem.“

V, 68 ff. wird gegen das Eheverbot Marcions polemisiert, s. u. a.

77 ff. „Vos autem astuta quis suasit fraude manere,
Diviso prolis securos degere amore,
Crimen adulterii committere, perdere vitam?
. . . .
In faciem casti, maculati crimine furtim.
Hac causa vos connubio privavit honesto.“

V, 88 ff.: „Partem hominis, dum speratis retinere salutem,
Totus homo vester deperdit mente profana,
Interior simul et veterem quem dicitis hostem.
Sed nec homo solum spiramen dicitur esse,
Nec vetus est homo dicta caro, nec sunt inimica
Spiritus et caro.“

V, 160 f.: „. . . vos falso hominem sine corpore corpus dicitis.“

V, 185 f.: „De qua carne [scil. Christus surgit], quia illum vos habuisse negatis?
Aut finxit potius, si vos dicere tutum est?“ —

Die späteren lateinischen Schriftsteller und Häreseologen sind mehr oder weniger unwissende Abschreiber. Arnobius minor (Conflictus Arnob. et Serap. p. 309 C) zitiert M. und im Praedest. 21 schreibt er: „Marcionitae, cum universalem orientis ecclesiam macularent, ab Origene superati, confutati et per singulas sunt civitates damnati" (Stammt wohl aus Pamphilus, Apol. pro Orig., die c. 22 zitiert wird). Woher die Schlußmitteilung stammt (l. c.): „Quos Tertullianus modis omnibus ita obtinuit, ut ipsos faceret contra sectam suam publice praedicare", weiß ich nicht; zu vergleichen ist Tert.s Nachricht, M. habe auf dem Totenbett in die Kirche zurückkehren wollen. Bei Gennadius Massil. findet sich (de eccl. dogm. Nr. 21) die Überlieferung: „Duo principia sibi ignota introducunt ut Cerdo et Marcion". Richtig hat noch im Mittelalter ein gelehrter Schreiber in einem Cod. Casin. (Biblioth. Casin. I, 2 p. 290) zum bekannten Argumentum des Epheserbriefs die Notiz hinzugefügt: „Sciendum sane, quia haec epistola, quam nos ad Ephesios scriptam habemus, haeretici et maxime Marcionitae ad Laudicenses attitulant".

Nicht nur der Manichäismus hat fort und fort im Abendland große Anleihen bei dem Marcionitismus gemacht, sondern es hat auch, vermutlich in der ersten Hälfte des 4. Jahrh., in Rom ein Lehrer namens Patricius eine Sekte begründet, die, soweit wir zu urteilen vermögen, von Marcionitischen Gedanken lebte, aber das katholische NT anerkannte (vgl. oben S. 383* die Paulicianer), jedoch vom Manichäismus apokryphe NTliche Schriften hinzunahm (ebendeshalb kann sie nicht in das 3. Jahrh. gehören, es sei denn, daß sie die apokryphen Schriften [ein Evangelium, Leuciusschriften] nicht vom Manichäismus erhalten hat). Die beiden Zeugnisse über die Patricianer (bei Ambrosiaster zu I Tim. 4, 1 f. und Filastr., h. 62) bekunden zwar nur, daß sie das Fleisch keine Schöpfung Gottes sein ließen, sondern des Teufels, Christum nicht geboren sein lassen wollten, die Ehe verwarfen und eine so harte Askese trieben, daß einige von ihnen bis zum Selbstmord schritten. Aber Ambrosiaster hat sie zwischen die Marcioniten und Manichäer gestellt, und dazu wird Zahn (s. ob. S. 391*) recht haben, daß der „Fabricius" im augustinischen Traktat „Contra adversarium legis et prophetarum", „Patricius" ist. Dann ist die

starke Abhängigkeit von Marcion sicher; denn jener „adversarius", der Schüler des „Patricius", steht (l. c.) dem Marcionitismus ganz nahe und hat die Antithesen ausgeschrieben. Da Ambrosiaster an derselben Stelle von den Marcioniten bemerkt, sie seien im Aussterben (in Rom, bzw. in Italien), und dann sofort die Patriciani (und Manichaei) nennt, so darf man wohl vermuten, daß ein Teil der Marcioniten von Patricius gewonnen worden ist. Im allgemeinen bemerkt man, daß im Abendland die Marcioniten in dem Maße zurücktreten, als die Manichäer erstarken. Daraus läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die abendländischen Marcioniten, sofern sie nicht ausstarben oder katholisch wurden, im Manichäismus aufgingen, der im Abendland christlicher war als im Morgenland. Es war kein rühmlicher Übergang.

Beilage VII: Lukanus, der Schüler Marcions.

An 24. Stelle, zwischen Marcion und Apelles, stand nach dem einstimmigen Zeugnis des Pseudotert., Epiphanius und Filastrius im Syntagma Hippolyts gegen die 32 Häresien L u k a n u s; er wird als Schüler M.s bezeichnet, ohne daß von ihm, wie von Apelles, berichtet wird, daß er vom Meister abgefallen sei; im Gegenteil wird seine Übereinstimmung mit M. bezeugt und sonst nichts. Warum ihn daher Hippolyt als einen besonderen Häresiarchen in seinen Katalog aufgenommen hat, bleibt ganz dunkel, zumal da er auch in den Philos. VII, 11 u. 37 nur konstatiert, daß Lukanus, der Schüler M.s, wie sein Meister gelehrt habe.

Aber von Tertullian (de resurr. 2) und Origenes (c. Cels. II, 27) erfährt man beiläufig etwas Näheres. Jener teilt uns mit, daß fast alle Häretiker, sei es auch auf ihre Weise, die Errettung der Seele zugestehen („animae salutem, quoque modo volunt, non negant"), daß aber einer, ein gewisser Lukanus, der Seele etwas anderes unterschiebt, indem er sie wie Aristoteles auflöst, und die Auferstehung nur diesem dritten (also wohl dem Aristotelischen *νοῦς*), das weder Seele noch Leib sei, zuspricht [1]. Origenes aber sagt, daß der Vorwurf des Celsus, das Evangelium werde fort und fort von Christen verändert, nur die Marcioniten, die Valentinianer und wohl auch die Schüler des Lukanus treffe (*τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς*

1 Wenn Tert. fortfährt: „Habet et iste a nobis plenissimum, ‚De omni statu animae' stilum", so will er damit nicht sagen, daß er die Lehre des Lukanus unter ausdrücklicher Beziehung auf ihn in dem Werke „De anima" (dieses ist hier gemeint) ausführlich widerlegt habe — denn eine solche Widerlegung sucht man vergebens —, sondern daß Lukanus durch die Ausführungen dort tatsächlich widerlegt sei; s. de anima 12 ff.

ἀπὸ Λουκάνου). Aus diesen Mitteilungen geht hervor, daß Lukanus sein eigenes Didaskaleion gehabt hat, dem er als philosophisch (aristotelisch) geschulter Marcionit vorstand, und daß in seiner Schule auch die kritische Arbeit M.s am Evangelium fortgesetzt wurde: Lukanus war also ein selbständiger Lehrer innerhalb der Marcionitischen Kirche. Da Hippolyt, der römische Schriftsteller, ihn als besonderen Häresiarchen eingeführt und Tertullian ein Werk von ihm gelesen hat, während Origenes, wie es scheint, nur die Glocken hat läuten hören, so ist es wahrscheinlich, daß Lukanus samt seiner Schule im Abendland (Rom?) zu suchen ist; Rhodon hat ihn, soweit wir nach Eusebius zu urteilen vermögen, nicht genannt.

Nun bringt aber Epiphanius (haer. 43) ein paar Einzelheiten aus der Lehre des Lukanus (den er „Lukianus" nennt). Hier ist es fraglich, ob sie im Syntagma Hippolyts gestanden haben — die beiden anderen Referenten wissen nichts von ihnen, aber sie benutzten wahrscheinlich nur die Epitome des Syntagma — oder ob sie von Epiphanius herrühren. Prüft man sie, so wird jenes wahrscheinlich. Die Mitteilungen beschränken sich darauf, daß Lukanus wie M. gelehrt habe[1], ein Anhänger der Dreiprinzipienlehre gewesen sei, in Weise M.s ATliche Aussagen gegen den Schöpfergott verwertet habe (als Beispiele werden Mal. 3, 14 u. 15 genannt, die sich bei M., soviel wir wissen, nicht finden) und gegen die Ehe als strenger Asket aufgetreten sei. In diesem Zusammenhang wird ein Satz des Lukanus mitgeteilt: *'Αφ' οὗ γάμος, εὐθηνία* [das ist ein von Aristoteles eingeführtes Wort, welches den Aristotelismus des Lukanus bezeugt] *διὰ τῆς παιδοποΐας ἐν κόσμῳ τῷ δημιουργῷ γίνεται.* Das ist alles, aber es macht in seiner Schlichtheit nicht den Ein-

---

1 Leider hat der Text an der wichtigsten Stelle eine Lücke (c. 1 p. 187, 8); *κέχρηται δὲ ὡς ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν λόγος καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ ἔμφασις* .... Holl ergänzt sie versuchsweise: < *περιέχει, μόνον τῇ καινῇ διαθήκῃ· οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὸ εὐαγγέλιον ὁμοίως τῷ Μαρκίωνι ῥᾳδιουργεῖ* >. Vielleicht stand hier etwas, was die Mitteilung des Orig. über die fortgesetzte tendenziös-kritische Arbeit des Lukanus an dem Ev. bestätigte. In der Anakephal. sagt Epiph. von Lukanus: *Πάντα κατὰ τὸν Μαρκίωνα ἐδογμάτισεν, ἕτερα δὲ παρὰ τὸν Μαρκίωνα καὶ αὐτὸς δῆθεν περισσότερον δογματίζει.*

druck, daß es Epiphanius erfunden, und in seiner Dürftigkeit nicht den Eindruck, daß er es einer besonderen Quelle entlehnt habe; also wird es aus Hippolyts Syntagma stammen, und wir haben neben den beiden Zügen zur Charakteristik des Lukanus, die Tert. und Orig. beigebracht haben, hier einen dritten anzuerkennen: Lukanus war ein treuer Marcionit auch darin, daß er sowohl auf der Linie der Evangelienkritik und der „Antithesen" weitergearbeitet, als auch die Askese des Meisters literarisch verteidigt hat. Über die Seele und über die Ehe, über das AT und über den Text des Ev.s hat er seine Ansichten veröffentlicht. Diese Vielseitigkeit mag ihn zum Ruf eines Häresiarchen verholfen haben.

Als stadtrömische Erscheinungen sind Cerdo, der „Lehrer" M.s, und vielleicht auch Lukanus, der Schüler, in den Ketzerkatalog gekommen.

Beilage VIII: Apelles, der Schüler Marcions und Sektenstifter.

1. Aus Rhodons Werk „Gegen die Häresie Marcions" bei Euseb., h. e. V, 13 [1]:

Den Eingang s. o. S. 321* f.; sodann *Διὰ τοῦτο καὶ παρ' ἑαυτοῖς* (scil. die Marcioniten) *ἀσύμφωνοι γεγόνασιν, ἀσυστάτου γνώμης ἀντιποιούμενοι. ἀπὸ γὰρ τῆς τούτων ἀγέλης Ἀπελλῆς μέν, ὁ τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ τὸ γῆρας, μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ, τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος πειθόμενος ἀποφθέγμασι παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης. . . .* (*Γράφει δὲ ὁ αὐτὸς* [scil. Rhodon] — bemerkt Eusebius — *ὡς καὶ εἰς λόγους ἐληλύθει τῷ Ἀπελλῇ, φάσκων οὕτως*)· *Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς συμμίξας ἡμῖν, πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη· ὅθεν καὶ ἔφασκεν μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκεν, διαμένειν· σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ⟨ἀπεφαίνετο⟩, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται· τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογματίζετο πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ θεοῦ· ἔλεγεν μὲν γὰρ μίαν ἀρχὴν καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος* (hier hat Euseb. den Nachsatz ausgelassen). *Λέγοντος δὲ πρὸς αὐτόν· ‚Πόθεν ἡ ἀπόδειξις αὕτη σοι, πῶς δύνασαι λέγειν μίαν ἀρχήν; φράσον ἡμῖν', ἔφη τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι· τὸ δὲ πῶς ἐστιν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον. εἶτ' ἐπομοσαμένου μου τἀληθὲς εἰπεῖν, ὤμνυεν ἀληθεύων λέγειν μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγένητος* (wahrscheinlich ist mit ABDM *ἀγέννητος* zu schreiben, s. unten die Stelle aus Orig. Comm. in ep. ad Titum) *θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν. Ἐγὼ δὲ γελάσας κατέγνων*

---

1 Rhodon, aus Asien gebürtig, schrieb nach Euseb unter Commodus. Da Irenäus und Clemens Alex. den Apelles nicht kennen, ist Rhodon der älteste Zeuge für ihn.

αὐτοῦ, διότι διδάσκαλος εἶναι λέγων, οὐκ ᾔδει τὸ διδασκόμενον ὑπ' αὐτοῦ κρατύνειν.

Eusebius fährt fort, nachdem er mitgeteilt, daß Rhodon bekennt, er sei (einst) in Rom von Tatian bekehrt, nachher aber dessen Gegner geworden: *Φέρεται δὲ τοῦ αὐτοῦ καὶ εἰς τὴν Ἑξαήμερον ὑπόμνημα. ὅ γέ τοι Ἀπελλῆς οὗτος μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους, εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδήν* [1].

2. Tertullian.

De praescr. 6: ,,Providerat iam tunc (als Paulus den Galaterbrief schrieb) spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis, transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresim induxit" [2].

De praescr. 7: Ubi aliquid de igneo deo allegatur (nämlich bei Apelles) Heraclitus intervenit" (d. h. Apelles hat seine Lehre von diesem).

De praescr. 30: ,,Sed et (vorher waren Marcion und Valentin besprochen) Apellis stemma retractandum est, tam non vetus et ipse quam Marcion institutor (institor B) et praeformator eius, sed lapsus in feminam desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. inde post annos regressus non melior, nisi tantum qua iam non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus, postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate [3] circumventus quae ab ea didicit ‚Phaneroseis' scripsit.

---

1 Rufin schreibt in seiner Übersetzung: ,,Est autem eiusdem et in Hexaemeron commentarius, in quo refert, quod Apelles quam plurima adversum legem Moysei conscripserit impia" etc. Dieses ,,in quo refert" ist lediglich Vermutung Rufins; denn den Kommentar Rhodons hat er gewiß nicht eingesehen.

2 Vgl. Hieron., Comment. zu Gal. 1, 8: ,,Eleganter in hoc loco vir doctissimus Tertullianus adversus Apellem et eius virginem Philumenem, quam angelus quidam diabolici spiritus et perversus impleverat, hunc esse scribit angelum, cui multo antequam Apelles nasceretur, spiritus sancti vaticinio anathema per apostolum prophetatum."

3 Vgl. de carne 24 (nach dem Zitat Gal. 1, 8): ,,ad energema Apelleiacae virginis Philumenes". Das Wort ,,energema" ist im obszönen Sinn zu fassen.

adhuc in saeculo supersunt, qui meminerint eorum (des Marcion, Valentin und Apelles), etiam proprii discentes et successores ipsorum, ne (se) posteriores negare possint" (Hiernach Hieron., ep. 133, 4: ,,Apelles Philumenem suarum comitem habuit doctrinarum").

De praescr. 33: ,,Ita (Verwerfung der Ehe) instituit Marcion et Apelles, eius secutor.

De praescr. 34: ,,Apelles creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris dei fecit, deum legis et Israelis illum (lies alium) igneum affirmans." [1]

De praescr. 37: Marcion, Valentin, Apelles als Häretiker; schon c. 30 waren ihre Sekten als ,,insigniores et frequentiores" den anderen entgegengestellt.

Adv. Marc. III, 11: ,,Nam et Philumene illa magis persuasit Apelli ceterisque desertoribus Marcionis, ex fide quidem Christum circumtulisse carnem, nullius tamen nativitatis, utpote de elementis eam mutuatam".

Adv. Marc. IV, 17: ,,Non est discipulus super magistrum. hoc meminisse debuerat Apelles, Marcionis de discipulo emendator .... Nec Marcion aliquid boni de thesauro Cerdonis malo protulit, nec Apelles de Marcionis."

De carne 1: ,,Quasi non eadem licentia haeretica et ipse scil. Marcion) potuisset aut admissa carne nativitatem negare, ut Apelles discipulus et postea desertor ipsius, aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condesertor eius Valentinus."

De carne 7: ,,Quidam discentes Pontici illius, supra magistrum sapere compulsi, concedunt Christo carnis veritatem sine praeiudicio tamen renuendae nativitatis. ‚Habuerit', inquiunt, ‚carnem dum omnino non natam'. Pervenimus igitur de calcaria,

---

1 So ist die Stelle zu interpunktieren und daher nicht zu übersetzen, (so Kellner u. a.): ,,Apelles machte einen beliebigen erhabenen Engel des oberen Gottes, den Gott des Gesetzes und Israels, zum Schöpfer und behauptete von ihm, daß er feuerartigen Wesens sei", sondern: ,,A. machte zum Schöpfer irgend einen berühmten Engel des oberen Gottes, für den Gott des Gesetzes und Israels jenen feurigen (Engel) erklärend". Aber hier macht ,,illum" Schwierigkeit; ich vermute ,,alium" (s. Tert., De resurr. 5; Hippol., Refut. VII, 38; X, 20); ,,illum" läßt sich halten, wenn es einfach als τόν zu nehmen ist, doch ist das bei Tert. noch selten.

quod dici solet, in carbonariam, a Marcione ad Apellem, qui, posteaquam a disciplina Marcionis in mulierem carne lapsus, dehinc in virginem Philumenen spiritu eversus est, solidum Christi corpus, sed sine nativitate suscepit ab ea (eo *Aφ*) praedicare. et angelo quidem illi Philumenes eadem voce apostolus respondebit (folgt Gal. 1, 8) .... Confitentur v e r e corpus habuisse Christum ... ,De sideribus', inquiunt, ,et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem', et utique proponunt non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse .... Vos hoc (die Erscheinungen des Herrn und der Engel vor Abraham) non recipitis ... Probent (Apelles und seine Schüler) angelos illos carnem de sideribus concepisse ... C. 7 Apelles beruft sich gegen die kirchliche Ansicht vom Fleisch Christi auf Christi Wort (Luk. 8, 20): ,Quae mihi mater, et qui mihi fratres?' ,,Audiat igitur Apelles, quid iam responsum sit a nobis Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocavimus" (adv. Marc. IV, 19) ... Apelles sagt: ,Temptandi gratia nuntiaverant ei matrem et fratres, quos non habebat' ..... Tert., sich gegen Apelles auf Joh. 7, 5 berufend (,,die Brüder des Herrn glaubten nicht an ihn"), fügt hinzu: ,,sicut evangelio ante Marcionem edito continetur"; er setzt also voraus, daß Apelles nur das Ev. Marcions anerkennt. Im folgenden werden auch Apelles und Marcion gemeinsam bekämpft, und von Luk. 8, 20 wird (c. 8) gesagt, daß beide in diesem Wort Jesu eine Hauptstütze ihrer Lehre sehen (,,maxime instructi sibi videntur"); aber diese Stütze verschwinde, wenn man das Wort ,,secundum veritatem integri et incorrupti evangelii" erklärt.

De carne 8: ,,Sed quoniam et isti Apelleiaci carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructam et idcirco indignam Christo, et idcirco de sideribus illi substantiam competisse, debeo eos de sua paratura repercutere. angelum quendam inclitum nominant qui mundum hunc instituerit et instituto eo paenitentiam admiserit (lies admiscuerit). et hoc suo loco tractavimus — n a m e s t n o b i s e t a d i l l o s l i b e l l u s[1] — an qui

[1] Diese Schrift haben Hippolyt (aber nicht im Syntagma, sondern in der Refut.), Pseudotertullian (adv. haer.) und vielleicht auch Vincentius

spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid paenitentiae fecerit, cum angelum etiam figura erraticae ovis interpretantur. tute igitur paenitentia institutoris sui peccatum erit mundus, siquidem omnis paenitentia confessio est delicti, quia locum non habet nisi in delicto; Tert. meint nun schließen zu müssen, daß das Fleisch Christi auch nach A. doch sündig sei, denn die Gestirne (das ,,Himmlische") gehörten auch zu der Welt, die nach A. eine sündige Substanz, weil aus sündigem Ursprung, sei.... (Carnem) nostram ut peccatricem Christo dedignantur inducere."

De resurr. carnis 2: ,,Aut nullius veritatis (haeretici) contendunt carnem secundum Marcionem et Basilidem, aut propriae qualitatis secundum haereses Valentini et Apellen."

De resurr. carnis 5: Corpusculum istud (der menschliche Leib), quod malum denique appellare non horrent, ignei alicuius exstructio angeli, ut Apelles docet."

De anima 23: ,,Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem."

De anima 36: ,,Apelles ante corpora constituens animas viriles ac muliebres, sicut ab Philumena didicit, utique carnem ut posteriorem ab anima facit accipere sexum."

Aus der verlorenen Schrift Tertullians ,,Adv. Apelleiacos" (s. oben de carne 8) ist zu Augustin de haeres. 24 (es gehört aber zu 23) in einem jetzt verschollenen Ms. folgendes Stück abgeschrieben worden (es gehört also nicht zum Text Augustins): ,,Hic (Apelles) praeterea Philumenen quandam puellam dicebat inspiratam divinitus ad praenuntianda futura, ad quam somnia et aestus animi sui referens divinationibus seu praesagiis eius secretim erat solitus praemoneri, eodem phantasmate eidem Philumenae pueri habitu se demonstrante, qui puer apparens Christum se aliquando, aliquando esse assereret Paulum, a quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret. nonnulla quoque illam miracula operari solitam, inter quae illud praecipuum, quod in angustissimi oris ampullam vitream panem grandem immitteret eumque extremis digitulis

v. Lerin. (Commonit. 24) gekannt, da er Apelles unter denen aufzählt, gegen die Tert. besonders geschrieben hat.

levare soleret illaesum. eoque solo quasi divinitus sibi cibo dato fuisset contenta.“ [1]

3. Hippolyt.

Der Bericht Hippolyts im „Syntagma gegen 32 Häresien“ ist aus Epiph., Haer. 44, Filastr. 47 und Pseudotertullian, Adv. haer. 6 zu gewinnen. Der letztere hat aber auch eine andere Quelle und zwar höchst wahrscheinlich die verlorene Schrift Tert.s adv. Apell. benutzt (s. meine Schrift De Apellis gnosi monarchica, 1874).

Pseudotert. 6: „Post hos (Cerdonem et Marcionem) subsequitur Apelles, discipulus Marcionis, qui posteaquam in carnem suam lapsus est, a Marcione segregatus est. hic introducit unum deum ⟨in⟩ infinitis superioribus partibus. hunc potestates multas angelosque fecisse; propterea et aliam virtutem, quam dicit, dominum dicit, sed angelum ponit; ⟨ab⟩ hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris, cui mundo permiscuisse paenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset. legem et prophetas repudiat. Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo, quo de superioribus partibus descenderit, ipso descensu sideream sibi carnem et aëream contexuisse. hunc in resurrectione singulis quibusque elementis quae in descensu suo mutuatus fuisset in ascensu reddidisse, et sic dispersis quibusque corporis sui partibus in caelum spiritum tantum reddidisse (rediisse?). hic carnis resurrectionem negat. solo utitur.... apostolo, sed Marcionis, id est non toto [2]. animarum solarum dicit salutem. habet praeterea privatas, sed extraordinarias lectiones suas, quas appellant ‚Phaneroseis‘, Philumenes cuiusdam puellae, quam quasi prophetissam

---

1 Den Beweis, daß diese Worte dem Tert. gehören, s. Texte u. Unters. Bd. 20, Heft 3 S. 93 ff.

2 Zwischen „utitur“ et „apostolo“ muß notwendig etwas ausgefallen sein (vgl. bei Cerdo, l. c. eine Seite vorher: „solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit; apostoli Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit“); es muß hier gestanden haben, daß A. das Lukas-Ev., aber verfälscht, benutzt hat. Auch sonst ist die Überlieferung hier schlecht, und wohl mit Recht hat Kroymann den Satz „animarum solarum dicit salutem“ unmittelbar nach „hic carnis resurrectionem negat“ folgen lassen.

sequitur. habet praeterea suos libros, quos inscripsit ,Syllogismorum', in quibus probare vult quod omnia, quaecunque Moyses de deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint."

Filastr. 47: ,,Fuit Apelles discipulus eius (Marcionis), similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam, quo modo de fide sentiret, respondit: ,Non mihi opus est discere a Marcione, ut duo principia adseram coaeterna; ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus dei est, quae fecit mundum. hic autem deus, qui fecit mundum, non est', inquit, ,bonus, ut ille qui fecit eum, subiectus autem est deo illi, a quo et factus est iste, qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus' .... Dicit autem Christum in carne apparuisse, non tamen, sicut Valentinus, de caelo carnem deposuisse (?). ait etiam post passionem non carnem surrexisse, sed de quattuor elementis, i. e. de sicco calido umido et frigido accepisse Christum et in resurrectione iterum reddidisse elementis quae de mundo acceperat, eaque in terram dimisisse, ipsum autem in caelum sine carne ascendisse adserit."

Epiphan., haer. 44, 1: *Τοῦτον τὸν προειρημένον Λουκιανὸν διαδέχεται Ἀπελλῆς ... ἐξ οὗπερ Ἀπελληϊανοί, ὧν καὶ αὐτὸς συσχολαστὴς αὐτοῦ Λουκιανοῦ καὶ μαθητὴς τοῦ προειρημένου Μαρκίωνος. ... ἕτερα δὲ οὗτος παρὰ τοὺς ἄλλους βούλεται δογματίζειν καὶ κατὰ μὲν τοῦ ἑαυτοῦ διδασκάλου ὁπλισάμενος ἑαυτὸν καὶ κατὰ τῆς ἀληθείας, εἰς τὸ συναγείρειν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸς σχολὴν πεπλανημένων ἀνθρώπων, τὰ τοιαῦτα βούλεται δογματίζειν, φάσκων μὲν ὅτι οὐχ οὕτως, φησί, γεγένηται, ἀλλὰ πεπλάνηται Μαρκίων ... Φάσκει γοῦν οὗτος ὁ προειρημένος Ἀπελλῆς καὶ οἱ ἀπ᾿ αὐτοῦ ὅτι οὐκ εἰσὶ τρεῖς ἀρχαὶ οὔτε δύο, ὡς τοῖς περὶ Λουκιανὸν καὶ Μαρκίωνα ἔδοξεν, ἀλλά, φησίν, εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος· ᾧ ἑνὶ θεῷ ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων, ἀλλὰ ὁ αὐτὸς ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν· ὁ δὲ γενόμενος ἄλλος θεὸς ἔκτισε τὰ πάντα, οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθὸς καὶ τὰ ὑπ᾿ αὐτοῦ γενόμενα, φησίν, οὐκ ἀγαθῶς εἰργασμένα, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν τὰ ὑπ᾿ αὐτοῦ ἔκτισται. ...*

2. *Χριστὸν δὲ ἥκειν φησὶν ἐπ᾿ ἐσχάτων τῶν καιρῶν, υἱὸν ὄντα τοῦ ἄνω ἀγαθοῦ θεοῦ, καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ πνεῦμα ὡσαύτως ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν εἰς γνῶσιν αὐτοῦ ἐρχομένων, καὶ ἐλθόντα οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν*

ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι, οὐκ ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀλλὰ ἀληθινὴν μὲν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα, οὔτε ⟨δὲ⟩ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρὸς οὔτε ἀπὸ γυναικὸς παρθένου. ἀλλὰ ἔσχεν μὲν σάρκα ἀληθινήν, τούτῳ ⟨δὲ⟩ τῷ τρόπῳ· καί, φησίν, ἐν τῷ ἔρχεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων ἦλθεν εἰς τὴν γῆν καὶ συνήγαγεν ἑαυτῷ ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων σῶμα. . . . ἀπὸ γὰρ τοῦ ξηροῦ τὸ ξηρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ τὸ ὑγρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ ψυχρὸν ⟨λαβὼν⟩ καὶ οὕτως πλάσας ἑαυτῷ σῶμα ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς τὴν ἄνω γνῶσιν, καταφρονεῖν τε τοῦ δημιουργοῦ καὶ ἀρνεῖσθαι αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὑποδείξας ἡμῖν ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ εἰρημένα καὶ ποῖά ἐστι τὰ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ. „οὕτως γάρ", φησίν, „ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· χρῶμαι γάρ", φησίν, „ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα." [1] εἶτα, φησίν, ἔδωκεν ὁ Χριστὸς ἑαυτὸν παθεῖν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι καὶ ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀνέστη ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἔδειξεν αὐτὴν τὴν σάρκα τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς. καὶ ἀναλύσας, φησίν, αὐτὴν τὴν ἐνανθρώπησιν ἑαυτοῦ ἀπεμέρισε πάλιν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων τὸ ἴδιον, ἀποδοὺς τὸ θερμὸν τῷ θερμῷ, τὸ ψυχρὸν τῷ ψυχρῷ, τὸ ξηρὸν τῷ ξηρῷ, τὸ ὑγρὸν τῷ ὑγρῷ· καὶ οὕτως διαλύσας ἀπ' αὐτοῦ πάλιν τὸ ἔνσαρκον σῶμα ἀνέπτη εἰς τὸν οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἧκε. . . .

3. Τὰ ὅμοια δὲ τῷ ἑαυτοῦ ἐπιστάτῃ Μαρκίωνι περί τε τῆς ἄλλης σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐδογμάτισεν, φάσκων μὴ εἶναι ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ τὰ ἄλλα ὅσαπερ ἐπὶ τῆς γῆς ἔδοξεν ὁμοίως δογματίζειν.

Hippol., Refut. VII, 11 [2]; Ὅτι καὶ Ἀπελλῆς (wie Lukanus) ⟨Μαρκίωνος⟩ γενόμενος μαθητὴς οὐ τὰ αὐτὰ τῷ διδασκάλῳ ἐδογμάτισεν, ἀλλὰ ἐκ φυσικῶν (!) δογμάτων κινηθεὶς τὴν οὐσίαν τοῦ παντὸς ὑπέθετο.

L. c. VII, 38: Ἀπελλῆς δὲ ἐκ τούτων γενόμενος (von Cerdo und Marcion) οὕτως λέγει· Εἶναί τινα θεὸν ἀγαθόν, καθὼς καὶ Μαρκίων ὑπέθετο, τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε, καὶ τρίτον τὸν Μωσεῖ λαλήσαντα — πύρινον δὲ τοῦτον εἶναι —, εἶναι δὲ καὶ τέταρτον ἕτερον, κακῶν αἴτιον· τούτους δὲ ἀγγέλους ὀνομάζει. νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται. Φιλουμένης δέ τινος λόγοις προσέχει ὡς προφητίδος φανερώσεσι.

---

1 Hierzu c. 5., wo Epiph. (Hippolyt) sagt: Εἰ δὲ καὶ ἃ βούλει λαμβάνεις ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἃ βούλει καταλιμπάνεις, dazu s. unten Orig., Comm. in ep. ad Tit. (T. V. p. 283 f).

2 In der Refut. ist Hippolyt augenscheinlich auch von Tertullian abhängig, vgl. auch Pseudotertullian.

τὸν δὲ Χριστὸν ἐκ τῆς ὕπερθεν δυνάμεως κατεληλυθέναι, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, κἀκείνου αὐτὸν εἶναι υἱόν. τοῦτον δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι οὐδὲ ἄσαρκον εἶναι φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι, τουτέστι θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι ὃν ἐβίωσε χρόνον ἐν κόσμῳ· αὖθις δὲ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνασκολοπισθέντα θανεῖν καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς, πειθόντα ὅτι αὐτὸς εἴη καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν. ‚σάρκα', φησίν, ‚δείξας ἀπέδωκε γῇ, ἐξ ἧσπερ ἦν οὐσίας, μηδὲν ἀλλότριον πλεονεκτῶν, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν χρησάμενος, ἑκάστοις τὰ ἴδια ἀπέδωκε, λύσας πάλιν τὸν δεσμὸν τοῦ σώματος, θερμῷ τὸ θερμόν, ψυχρῷ τὸ ψυχρόν, ὑγρῷ τὸ ὑγρόν, ξηρῷ τὸ ξηρόν, καὶ οὕτως ἐπορεύθη πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα, καταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τοῖς πιστεύουσι'.

L. c. X, 20: *Ἀπελλῆς δὲ ὁ τούτου μαθητὴς ἀπαρεσθεὶς τοῖς ὑπὸ τοῦ διδασκάλου εἰρημένοις, καθὰ προείπομεν, ἄλλῳ λόγῳ ὑπέθετο τέσσαρας εἶναι θεούς, ὧν ἕνα φάσκει ⟨ἀγαθόν⟩, ὃν οὔτε . . . οἱ προφῆται ἔγνωσαν, οὗ εἶναι υἱὸν τὸν Χριστόν· ἕτερον δὲ τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός, ὃν οὐ θεὸν εἶναι θέλει, ἕτερον δὲ πύρινον τὸν φανέντα, ἕτερον δὲ πονηρόν· οὓς ἀγγέλους καλεῖ, προσθεὶς δὲ τὸν Χριστὸν καὶ πέμπτον ἐρεῖ. προσέχει δὲ βίβλῳ, ἣν Φανερώσεις καλεῖ Φιλουμένης τινός, ἣν προφῆτιν νομίζει. τὴν δὲ σάρκα τὸν Χριστὸν οὐκ ἐκ τῆς παρθένου λέγει προσειληφέναι, ἀλλ' ἐκ τῆς παρακειμένης τοῦ κόσμου οὐσίας. οὗτος κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας· σάρκας τε ἀπόλλυσθαι ὁμοίως Μαρκίωνι λέγει.*

4. Origenes[1].

Wie für Tertullian, so sind auch für Origenes die Apellejaner mit den Marcioniten, Valentinianern und Basilidianern die „insigniores et frequentiores haeretici", so jedoch daß sie mit den letztgenannten an zweiter Stelle stehen. Sehr häufig werden diese Häretiker von Orig. in zahlreichen seiner Schriften zusammen genannt (nicht selten auch M. Val. Apel. ohne Basilides),

1 S. Harnack, Der kirchengesch. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I. II (Texte u. Unters., Bd. 42 H. 3 S. 24—37; H. 4 S. 55—72. 142 f., 148), ferner Harnack, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles (Texte u. Unters. Bd. 6 H. 3). — In dem Werk *Περὶ ἀρχῶν* hat Orig. den Apelles noch nicht erwähnt.

und seine Kenntnis der Lehre des Apelles ist direkt und gut. Wir würden noch mehr Proben von ihr besitzen, wenn uns sämtliche Werke des O. erhalten wären; haben uns doch hier Ambrosius und Hieronymus noch manches vom Wissen des Orig. erhalten (jener Wichtiges, dieser Unbedeutendes).

In Gen. hom. II (Lomm. T. VIII p. 102 f.): *'Επηπόρουν τινὲς εἰ δύναται ἡ τηλικαύτη κιβωτὸς χωρῆσαι κἂν τὸ πολλοστὸν μόριον τῶν ἐπὶ γῆς πάντων ζώων. καὶ μάλιστα 'Απελλῆς ὁ τοῦ Μαρκίωνος γνώριμος καὶ γενόμενος ἑτέρας αἱρέσεως παρ' ἐκεῖνον πατήρ, ἀθετεῖν βουλόμενος ὡς οὐχ ἅγια τὰ Μωυσέως γράμματα, τοῦτο ἐπαπορήσας ἐπιφέρει, τό· ‚ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἡ γραφή.'* Dasselbe Stück Lat. p. 134 f.: „Obiciunt quidam quaestiones et praecipue Apelles, qui fuit discipulus quidem Marcionis, sed alterius haereseos magis quam eius, quam a magistro suscepit, inventor. is ergo dum assignare cupit, scripta Mosis nihil in se divinae sapientiae nihilque operis sancti spiritus continere, exaggerat huiusmodi dicta et dicit, nullo modo fieri potuisse, ut tam breve spatium tot animalium genera eorumque cibos, qui per totum annum sufficerent, capere potuisset. cum enim bina et bina ex immundis animalibus, h. e. bini masculi et binae feminae — hoc enim indicat sermo repetitus —, ex mundis vero septena et septena, quod est paria septena in arcam dicantur inducta, quomodo, inquit, fieri potuit istud spatium, quod scriptum est, ut quatuor saltem elephantes capere potuerit? et posteaquam per singulas species hoc modo refragatur, addit super omnia his verbis: ‚Constat ergo fictam esse fabulam; quod si est, constat non esse a deo hanc scripturam.'" Orig. sucht den Einwurf zu widerlegen und bemerkt dann: „Haec, quantum ad historiae pertinet rationem, adversum eos dicta sint, qui impugnare scripturas V. T. nituntur, tamquam impossibilia quaedam et irrationabilia continentes."

Orig. bei Ambros., De paradiso V, 28: „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in XXXVIII. tomo eius, has quaestiones proponunt: ‚Q u o m o d o l i g n u m v i t a e p l u s o p e r a r i v i d e t u r a d v i t a m q u a m i n s u f f l a t i o d e i ?' Deinde: ‚Si h o m i n e m n o n p e r f e c t u m f e c i t d e u s, u n u s q u i s q u e a u t e m p e r i n d u s t r i a m p r o p r i a m p e r f e c t i o n e m s i b i v i r t u t i s a d s c i s c i t, n o n n e v i d e t u r p l u s s i b i h o m o a c q u i-

rere, quam ei deus contulit?' Tertium obiciunt: ,Et si homo non gustaverat mortem, utique quam non gustaverat, scire non poterat. ergo si non gustaverat, nesciebat, si nesciebat, timere non poterat. frustra igitur deus mortem pro terrore obiecit, quam homines non timebant[1].' "

Sicher sind auch noch folgende Stücke in der Schrift de paradiso aus Origenes geschöpft und geben Einwürfe des Apelles wieder:

De paradiso VI, 30: ,,Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo: ,Non semper malum est non obedire praecepto. si enim bonum est praeceptum, honesta est obeditio; quod si improbum praeceptum, non obedire utile, ergo non semper malum est non obedire praecepto, sed bono praecepto non obedire improbum est. bonum autem est operatorium (= *δημιουργικόν*) cognitionis boni et mali lignum, quando quidem deus et bonum et malum novit. denique ait: Ecce Adam factus est tamquam

1 Das letztere Argument kehrt wieder in den Pseudojustinischen Quaest. et Resp. ad Orthod. 91 (Otto, Corp. Apol. T. IV p. 136): *Εἰ πρὸ τῆς παραβάσεως ὁ Ἀδὰμ λογικοῦ ἢ ἀλόγου . . . οὐ τεθέαται θάνατον, πῶς ὃν οὐκ εἶδεν, ὡς ἑωρακὼς ἀπειληθέντα ἐδειλίασε θάνατον; πῶς δὲ τοῦτον ἀγνοούμενον αὐτῷ ὡς ἐγνωσμένον ἠπείλησεν ὁ θεός;* vgl. (Pseudoaugustin, Dial. cum Orosio, quaest. 33: ,,Quomodo poterat timere mortem Adam, quam nullatenus sciebat?"). In jenen Quästionen kann manches aus den Syllogismen des Apelles geflossen sein, was sehr an seine Art erinnert; aber wir besitzen keine Mittel, um das zu bestimmen, da ähnliche Werke auch von anderen geschrieben sein können (s. über diese Quästionen meine Abhandlungen in den ,,Texten u. Unters." Bd. 21 Heft 4). Dasselbe gilt von einem Teil des Materials, welches Grabe (Spicilegium I p. 308 f.) aus Moses Bar-Cepha Part. III Comment. de paradiso c. 1 p. 200 f. (edit. Antverp. 1569) über ,,Simons des Magiers" Kritik an der mosaischen Urgeschichte entnommen hat. Vielleicht ist auch das merkwürdige, dem Irenäus (gegen die Ophiten) zugeschriebene Stück bei Anastasius Sinaita (in seinen Contempl. Anagog. über das Sechstagewerk), abgedruckt bei Harvey Iren. T. II p. 483 ff., den Syllogismen des Apelles zuzuweisen.

unus nostrum. si igitur bonum est scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicit eam hominibus non recte interdicere', idque proponunt''.

De parad. VI, 31: ,,Alia quaestio: ,Qui non cognoscit bonum et malum, nihil a parvulo distat; parvuli autem apud iustum iudicem nulla est culpa. iustus autem operator mundi nunquam parvulum vocasset in culpam propter quod non cognoverat bonum et malum, quia parvulus sine ullo est crimine praevaricationis et culpae.' ''

De parad. VI, 32: ,,Iterum quaestiones serunt: ,Qui nescit', inquiunt, ,bonum et malum, ne ipsum quidem novit esse malum non servare mandatum, nec ipsum bonum novit, quod est obedire malo. et ideo, quia non noverat, venia', inquiunt, ,dignus fuit, qui non obedivit, non condemnatione'.''

De parad. VII, 35: ,,Iterum alia quaestio subrepit, ,unde mors accideret Adae, utrum a natura ligni eiusmodi an vero a deo. si naturae ligni hoc adscribimus, videtur ligni huius fructus vivificandi insufflationi dei praestare, siquidem quem vivificaverat insufflatio, fructus huius ligni traxit ad mortem. aut si deum operatorem mortis esse memoramus', dicunt, ,quod gemina eum opinione accusemus, quod aut ita immitis, ut noluerit ignoscere cum posset, aut si ignoscere non potuerit, videatur infirmus'.''

De parad. VIII, 38: ,,Iterum quaestio: ,Sciebat praevaricaturum deus Adam mandata sua an nesciebat? si nesciebat, non est ista divinae potestatis assertio; si autem sciebat et nihilominus sciens negligenda mandavit, non est dei aliquid superfluum praecipere; superfluum autem praecepit protoplasto

illi Adae, quod eum noverat minime servaturum; nihil autem deus superfluum facit; ergo non est scriptura ex deo'. hoc enim obiciunt qui V. non recipiunt T. et has interserunt quaestiones". In der Widerlegung bemerkt Ambrosius (Origenes) u. a.: „Si a deo factus est ille, ut dicunt, operator hominis, quomodo bonus deus operatorem mali fecit?"

De parad. VIII, 40: „Iterum hinc aliam faciunt quaestionem, ut ad invicem mandati eius, quod diximus in hominis opinione consistere, hanc ipsam opinionem impressam a deo nobis tamquam praescriptum divinae legis accusent. ‚noverat', inquiunt, ‚hominem peccaturum, qui creavit eum et has opiniones boni et mali impressit, an non noverat? ut si dixeris quia non noverat, alienum a maiestate dei sentias; si autem dixeris quia sciens deus peccaturum hominem, communes tamen opiniones ei boni et mali impressit, ut propter admixtionem malorum vitae perpetuitatem servare non posset, sicut in illo non praesagum futuri, ita in hoc non bonum deum significare videris. atque hinc argumentantur, ‚quia non est creatura hominis a deo facta'. nam sicut supra ostendimus eos dicere, ‚quod non est mandatum dei', sic et hic dicunt: ‚Non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non facit; homo autem opinionem accepit mali, dum a malis praecipitur abstinere.' hoc autem genere alium bonum deum, alium operatorem hominis conantur asserere."

De parad. VIII, 41: „Dicunt ‚quomodo bonus deus, qui non solum passus est introire in hunc mundum malitiam, sed etiam in tantam confusionem venire permisit?'" (Ob auch VI, 34; IX, 42; XI, 52 auf Apelles zurückgehen, ist mindestens zweifelhaft).

Orig., Hom. XVI, 3 in Gen. (Lomm. T. VIII p. 274) zu c. 12, 10 mag Apelles gemeint sein, wenn Orig. sagt, daß hier der sermo scripturae divinae nach dem Urteil einiger „incaute et imperite compositus" sei.

Apelles mag gemeint sein (oder Marcion; s. dort), wenn es Orig., Hom. VII, 1 in Num. (T. X p. 54) heißt: „Haeretici, qui

non recipiunt legem et prophetas detrahunt de Mose; denique solent ei etiam crimen impingere, dicentes, quia homicida fuit Moses, interfecit enim Aegyptium, et alia multa vel in ipsum vel in prophetas blasphemo ore concinnant" ; und ebenso vielleicht hom. XXVII, 2 in Num. (l. c. p. 336) zu den ,,mansiones filiorum Israel" beim Wüstenzug c. 33, 1 ff.: ,,Quis audeat dicere, quod ea, quae per verbum domini scribuntur, nihil utilitatis habeant nec salutis aliquid conferant, sed solam rem gestam narrent, quae tunc quidem praeterierit, nunc autem nihil ad nos ex eius relatione perveniat? impia haec et aliena a catholica fide sententia est et eorum tantummodo, qui legis et evangeliorum negant unum solum sapientem esse deum patrem domini nostri Jesu Christi."

Orig., Comm. in ep. ad Titum (T. V p. 283 ff.): ,,Sed et Apelles, licet non omnibus modis Dei esse deneget legem vel prophetas, tamen et ipse haereticus designatur, quoniam dominum hunc, qui mundum edidit, ad gloriam alterius ingeniti et boni dei eum construxisse pronuntiat; illum autem ingenitum deum in consummatione saeculi misisse Jesum Christum ad emendationem mundi, rogatum ab eo deo, qui eum (scil. mundum) fecerat, ut mitteret filium suum ad mundi sui correctionem."

Orig., Comm. Ser. 46 in Matth. (T. IV p. 295): ,,Secundum Marcionis doctrinam, et secundum traditiones Valentini aut Basilidis longam fabulositatem, aut secundum Apellis adversus Paulum testimonium falsum."

Das oben Seite 309* aus Origenes angeführte Marcionitische Stück gegen die Beschneidung (Comm. II, 13 in Rom.) kann von Apelles herrühren. Dasselbe gilt von dem wertvollen Stück Comm. II § 199 f. in Joh. (S. 285*) und von der Bemerkung zu Röm. 4, 18 ff. (Comm. in Rom. i. Journ. of Theol. Stud. XIII, 1911, p. 361; s. auch das Stück vorher).

Vielleicht bezieht sich auf Apelles Comm. IX, 2 in Rom. (T. VII p. 296), wo von solchen Häretikern gesprochen wird, ,,qui negant Christum in carne venisse et natum esse ex virgine, sed coeleste ei corpus assignant", und ebenso mit auf ihn Hom. XIV in Luc. (T. V. p. 134): ,,Negant dominum humanum habuisse corpus, sed coelestibus et spiritualibus fuisse contextum; . . . de coelestibus, et ut illi falso asserunt, de sideribus et alia quadam spiritualique natura corpus eius fuerit."

Orig.. Selecta in Psalm. (T. XII p. 73, erhalten in der Apol. Pamphili): „Quidam quidem dicebant, quod salvator noster adscendens e terris ad coelum et corpus suum adsumens pervenit usque ad eum circulum, qui solis zona nominatur, et ibi, aiunt, posuit tabernaculum corporis sui, non enim ultra erat possibile id progredi. sed haec illi ita sentiunt pro eo, quod allegoriam nolunt in scriptura divina recipere et ideo purae historiae deservientes huiusmodi fabulas et figmenta componunt." Entweder Apelles oder Hermogenes.

Orig., Hom. XVIII, 9 in Jerem. p. 163 (Klosterm.) *Οἳ ἕνα μὲν τηροῦντες θεόν, ἐξουδενοῦντες δὲ τὰς προφητείας, οὐκ ἐδίψησαν τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τοῖς προφήταις.*

Orig., c. Cels. V, 54: *Ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησίν· ὅτι μόνος οὗτος* (scil. Christus) *ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.*

Aus Pamphilus' Apologie für Origenes stammt die Angabe im Liber Praedest. 22: „Hos (die Sekte des Apelles) Origenes ita perfecte superavit, ut eorum causa periodeutes fieret et per singulas quasque urbes per orientem eundo praedicaret". Die Notiz ist unerfindbar, und außerdem wird ausdrücklich am Schluß des Abschnitts jene Apologie zitiert, wenn auch für eine andere Angabe [1].

5. Cyprian.

Ep. 73,4: Patripassiani, Anthropiani, Valentiniani, Appelletiani, Ophitae, Marcionitae et ceterorum haereticorum pestes;" cf. ep. 74, 7: „In tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Appelletis et ceterorum blasphemantium in deum patrem contendat filios dei nasci."

---

1 Im Prolog zu seinem Comm. in Matth. führt Hieronymus neben anderen falschen Evv. ein Evangelium Apellis auf. Da er bei solchen Angaben in der Regel von Orig. abhängig ist, liegt die Vermutung nahe, daß er auch diese Notiz ihm verdankt. Allein, da sonst berichtet wird, Apelles habe das in der Sekte M.s gültige Ev. gebraucht und von einem besonderen Ev. Apellis nichts bekannt ist, wird man ein solches auf Grund der beiläufigen Bemerkung des Hieronymus, der gern mit Namen und Schriften prunkt, nicht anzunehmen haben.

6. Firmilian in Kappadozien.

Bei Cypr., ep. 75, 5: ,,... cum et Marcion Cerdonis discipulus inveniatur sero post apostolos ... sacrilegam adversus deum traditionem induxisse. Appelles quoque blasphemiae eius consentiens multa alia nova et graviora fidei ac veritati inimica addiderit." (Es folgen Valentin und Basilides).

7. Anthimus, Bischof von Nikomedien († sub Diocl.), *'Εκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας.*

Im Cod. Ambros. H. 257 inf. hat Mercati (Rendic. del R. Istit. Lomb. di sc. et lett., Ser. II, Vol. 31, 1898, p. 1 ff.) Fragmente obenstehender Schrift entdeckt; eines lautet: *Παρὰ τοῦ 'Απελλῆ, τοῦ μαθητοῦ Μαρκίωνος, ὃς στασιάσας πρὸς τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον οὕτως ἔφη· Ψεύδεται Μαρκίων λέγων ⟨β'⟩εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησε δευτέραν ἀρχήν.*

8. Theodorets Zeugnis s. o. S. 371*; er ist von Rhodon (Eusebius) und Hippolyt abhängig.

9. Paulus v. Taron (Ende des 11. Jahrh.), armenischer Schriftsteller, schreibt (s. Karapet, Die Paulikianer S. 97): ,,Ein gewisser Apelles, ein verworfener Mensch, dem Leibe nach ein Greis, verbittert durch das (lange) Leben und stolz auf den Beistand der bösen Geister, sagte von den Propheten, daß ihre Prophezeiungen aus dem Widerspruch zum h. Geist zustande kämen (dies nach Rhodon-Eusebius) und stellte folgendes fest: Die Messe sei von keinem Nutzen, die man für die Toten darbringt. Gott verdamme ihn!"

Da die pseudoklementinischen Homilien denselben eklektischen Standpunkt wie Apelles zum AT einnehmen und sich für ihn, wie Apelles, auf das apokryphe Herrnwort von den Geldwechslern berufen (s. oben bei Epiph. u. Hom. Clem. II, 51: *Εἰ οὖν τῶν γραφῶν ἃ μὲν ἐστὶν ἀληθῆ, ἃ δὲ ψευδῆ, εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· ,,Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι", ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κιβδήλων),* so ist es wahrscheinlich, daß sie Schriften des Apelles, bzw. die ,,Syllogismen", gekannt haben. Dann aber wird wohl der auf II, 51 folgende Abschnitt auf Apelles zurückgehen, in welchem die biblische Überlieferung als lügenhaft bezeichnet wird, Adam, der aus der Hand Gottes hervorgegangen, habe den Sündenfall

begangen, Noah sei betrunken gewesen, Abraham habe drei, Jakob vier Weiber — unter ihnen zwei Schwestern — gehabt, und Moses sei ein Mörder gewesen (II, 52). Das hindert den Verfasser der Homilien nach seiner Eigenart nicht, andrerseits gegen Lehren des Apelles zu polemisieren; so ist es augenscheinlich seine Lehre, die III, 2 also charakterisiert wird: *μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλον τινὰ ἄγνωστον καὶ ἀνώτατον ὡς ἐν ἀπορρήτοις ὄντα θεὸν θεῶν· ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ἀφ' ὧν ὁ μὲν εἷς ἐστιν ὁ κόσμον κτίσας, ὁ δὲ ἕτερος ὁ τὸν νόμον δούς*, cf. XVIII, 12: *οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον.* Auf eine Schrift des A. mögen noch III, 50 (wo wieder der Spruch von den Geldwechslern zitiert wird), XVI, 6 ff. und vieles aus XVII und XVIII zurückgehen; aber eine höhere Wahrscheinlichkeit läßt sich hier nicht gewinnen.

In den Häresiologien pflanzt sich der Name des Apelles (nach Epiph. u. Filastr.) fort; es ist überflüssig, darauf einzugehen (Augustin [de haer. 23] u. Praedest. [22] referieren, Christus habe sich seinen Leib aus den Elementen der Welt gebildet und ihn nach der Auferstehung der Welt [der Luft] zurückgegeben). Schon Pacian von Barcelona weiß von der Geschichte der Marcionitischen Bewegung nichts mehr, wenn er (ad Semprom. I, 1) ordnet: „Apelles, Marcion, Valentinus, Cerdo", und auch das will nichts besagen, daß er I, 3 (s. o. S. 390*f.) vielleicht von „Apelleiaci" spricht, die er bei Tert. oder Cyprian aufgelesen hat.

Beilage IX: Ein wahrscheinlich antimarcionitisches Fragment aus der Schrift Melitos von Sardes „Über die Taufe“.

In seinem Katalog der Werke Melitos verzeichnet Eusebius zwischen den Titeln *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (ἢ νοός?)*[1] und *Περὶ ἀληθείας* eine Schrift: *Περὶ λουτροῦ*. Von dieser Schrift, die bisher weder durch eine Handschrift noch durch ein Zitat bekannt war, fand Pitra ein Fragment im Cod. Vatic. 2022 fol. 238 mit der Überschrift *Μελήτονος ἐπισκόπου Σαρδέων περὶ λουτροῦ* und veröffentlichte es in den Analecta Sacra T. II (1884) p. 3 ff.[2]. Eine zweite Handschrift des Fragments (in genau gleichem Umfang, mit der Überschrift *Μελίτωνος ἐπισκόπου Σαρδαίων*) entdeckte Mercati im Ambros. I. 9. Sup. (script. ann. 1142 von dem auch sonst bekannten Schreiber Nikolaus Chtamalus) und teilte in der Tüb. Theol. Quartalschr. Bd. 26 (1894) S. 597 ff. die Varianten zum Texte des Vaticanus mit[3]. Die beiden hand-

---

1 S. Ed. Schwartz in seiner Eusebius-Ausgabe z. d. St.

2 Leider hat Pitra, wie gewöhnlich, nichts Näheres über die Handschrift und den Kontext des Stücks bemerkt.

3 Mercati bemerkt, daß das Melitonische Stück „post subscriptionem ipsam ultimo loco“ stehe, u. fährt fort: „Licet fragmentum subscriptionem sequatur et litteris minutioribus densioribusque, imo frequentioribus atque etiam novis compendiis conscriptum sit, attamen vel in eo manifeste se prodit manus Nicolai. Adhoc tum Epiphanii fragmentum et ipsum subscriptioni subditum, tum postremum Melitonis annumerantur reliquis codicis partibus, quarum proprius numerus margini colore rubro appingitur. Ita Epiphanii locus est *ρκδ'*, Melitonis autem *ρκε'*; qui vero absque medio subscriptioni praeit, est *ρκβ'* (*ρκγ'* deest, folio abscisso): idem dic de reliquis. — Certissime igitur utraque appendix ab eodem Nicolao eodemque plus minus tempore descripta est“. Leider hat auch Mercati anzugeben unterlassen, was der Codex sonst enthält.

schriftlichen Zeugen sind voneinander unabhängig; aber haben gemeinsame Fehler. Da das Stück nicht leicht zugänglich und auf Grund der beiden Handschriften noch nicht rezensiert worden ist, so wird es hier mitgeteilt (V = Vatic., A = Ambros.); Orthographica sind beiseite gelassen.

Das ganz rhetorische und daher echt kleinasiatische Fragment hat sein Akumen in der Verteidigung der Taufe Jesu im Jordan. Da Marcion sie in seinem Evangelium gestrichen hatte, so ist es wahrscheinlich, daß die Verteidigung sich gegen ihn gerichtet hat. Eine gewisse Verwandtschaft mit Tertullians Schrift „De baptismo" in bezug auf die Darlegung der kosmischen Voraussetzungen der Taufe ist deutlich.

Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων περὶ λουτροῦ.

Ποῖος δὲ χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἢ χαλκὸς ἢ σίδηρος πυρωθεὶς οὐ βαπτίζεται ὕδατι, ὁ μὲν αὐτῶν ἵνα φαιδρυνθῇ διὰ τῆς χρόας, ὁ δὲ ἵνα τονωθῇ διὰ τῆς βαφῆς;

Ἡ δὲ σύμπασα γῆ ὄμβροις καὶ ποταμοῖς λούεται, καὶ λουσαμένη καλῶς γεωργεῖται. ὁμοίως καὶ ἡ Αἰγυπτιακὴ γῆ λουσαμένη ποταμῷ πληθύνοντι αὔξει μὲν τὸ λήϊον, πληροῖ δὲ τὸν στάχυν, ἑκατοντάχοα δὲ γεωργεῖ διὰ καλοῦ λουτροῦ· ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτὸς ὁ ἀὴρ λούεται ταῖς τῶν ψεκάδων καταπομπαῖς.

Λούεται καὶ ἡ τῶν ὄμβρων μήτηρ πολυανθὴς ἶρις, ὁπόταν κατὰ ῥευμάτων κυρτωθῇ ποταμοὺς ὑδραγωγῷ πνεύματι προκαλουμένη.

Εἰ δὲ βούλῃ τὰ οὐράνια θεάσασθαι βαπτιζόμενα, ἐπείχθητι νῦν ἐπὶ τὸν ὠκεανόν, κἀκεῖ σοι δείξω θέαμα καινόν — πέλαγος ἀναπεπταμένον καὶ θάλασσαν ἀόριστον καὶ ἀπείρητον βυθὸν καὶ ἀμέτρητον ὠκεανὸν καὶ ὕδωρ καθαρόν, τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον καὶ τὸ τῶν ἀστρῶν λαμπ⟨ρυν⟩τήριον καὶ τὸ τῆς σελήνης λουτρόν· τὸ δὲ πῶς λούονται μυστικῶς, παρ᾽ ἐμοῦ μάθε πιστῶς·

Ἥλιος μέν, διανύσας τὸν τῆς ἡμέρας δρόμον πυρίνοις ἱππεύμασι, τῇ περιδινήσει τοῦ δρόμου πυροειδὴς γενόμενος καὶ ὡς λαμπὰς ἐξαφθείς, διακαύσας δὲ τὴν μέσην τοῦ δρόμου ζώνην, ὡς ἂν πλησίον ὀφθῇ, δοκεῖ ἀκτινοβόλοις ἀστραπαῖς καταφλέξαι τὴν γῆν, δυσωπούμενος κάτεισιν εἰς τὸν ὠκεανόν· καθάπερ σφαῖρα χαλκῆ, πυρὸς ἔνδοθεν γέμουσα, πολὺ φῶς ἀναστράπτουσα, λούεται ἐν ὕδατι ψυχρῷ, μέγα ἠχοῦσα, λαμπρυνομένη δὲ ἀπαυγεῖ· τὸ δὲ πῦρ ἔνδοθεν οὐ σβέννυται, ἀλλὰ πάλιν ἀναστράπτει ἀνακαυθέν· οὕτω δὴ καὶ ὁ ἥλιος, πεπυρωμένος ὡς ἀστραπή, ὅλως [οὐ] τελευτῶν λούεται ἐν ὕδατι ψυχρῷ, ἀκοίμητον ἔχων τὸ πῦρ· λουσάμενος δὲ

βαπτίσματι μυστικῷ, σφόδρα εὐφραίνεται, τὸ ὕδωρ ἔχων τροφήν· εἷς δὲ καὶ αὐτὸς ὤν, ὡς καινὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀνατέλλει ἥλιος, τετονωμένος ἐκ βυθοῦ, κεκαρθαμένος ἐκ λουτροῦ· τὸ δὲ νυκτερινὸν ἐξελάσας σκότος λαμπρὰν ἐγέννησεν ἡμέραν.

Κατὰ δὲ τὸν τούτου δρόμον καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις καὶ ἡ τῆς σελήνης φύσις ἐνεργεῖ· λούονται γὰρ εἰς τὸ τοῦ ἡλίου βαπτιστήριον ὡς καλοὶ μαθηταί· οἱ γὰρ ἀστέρες μετὰ τῆς σελήνης κατ' ἴχνος τοῦ ἡλίου διώκουσιν, καθαρὰν ἕλκοντες αὐγήν.

Εἰ δὲ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί καὶ ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται; — βασιλεὺς οὐρανῶν καὶ κτίσεως ἡγεμών, ἥλιος ἀνατολῆς, ὃς καὶ τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς ⟨. . . . ?⟩, καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ.

---

1 χαλκοῦς V — 9 μήρα aus μῆρ A — 10 κυρτωθῇ W (= v. Wilamowitz), κυρτώσῃ V, κυρώσει A — προκαλουμένη W, προσκαλουμένη AV — 11 ἐπ⟨ε⟩ίχθητι A, ἐπάχθητι V — 14 λαμπ⟨ρυν⟩τήριον W — 16 μάθες V — 18 παραδινήσει A — 19 διακαύσας V, διασώσας A — 19 ὀφθῆται V — δοκεῖ W, δέκα AV — 21 ἔνθαπερ A — 23 ἀπαυγεῖ A, Pitra (Text): ἀπ' αὐγῆς, Pitra (Note): δὲ ἐπ' αὐγῇ sic V; an conic. τε ἀπαυγῇ? — 24 [οὐ] W — 31 φύσις A, φύσει V — V am Rande nach μαθηταί: καὶ νῦν καὶ ἀεί — 32 τὸν ἥλιον W — 33 ἕλκοντες A, ἔχοντες V — 36 ἐφάνη V, φαίνει A — 37 ⟨. . . . ?⟩ fehlt hier etwas, so ist ein Synonymum zu φαίνειν einzusetzen.

Beilage X: Inhaltsangabe und Fragmente der Schrift eines Patricianers (Neu-Marcioniten), gegen welche Augustin seinen Tractat „Contra adversarium legis et prophetarum“ (lib. II) gerichtet hat.

I, 1: Libro, quem misistis, fratres dilectissimi, nescio cuius haeretici, invento sicut scripsistis, in platea maritima, cum venalis codex ipse ferretur et concurrentibus turbis periculosa curiositate et delectatione legeretur, ut quanto possem compendio responderem, prius quaesivi cuiusnam esset erroris. Non enim soli Manichaei legem prophetasque condemnant, sed et Marcionistae et alii nonnulli, quorum sectae non ita innotuerunt populis Christianis. Iste autem, cuius nomen in eodem libro non comperi, detestatur deum mundi fabricatorem, cum Manichaei, quamvis librum Geneseos non accipiant atque blasphement, deum tamen bonum fabricasse mundum, etsi ex aliena natura atque materia, confiteantur. Sed quamquam non mihi apparuerit, cuius sectae sit iste blasphemus (cf. I, 10: iste vaniloquus blasphemator, qui scripsit librum sacrilegis conviciis plenum), defendenda est adversus eius linguam scriptura divina, quam maledicis disputationibus insectatur. Et quoniam quoquo modo Christianum se videri cupit, unde et ex Evangelio et ex Apostolo ponit aliqua testimonia, etiam scripturis ad Novum Testamentum pertinentibus refellendus est, ut ostendatur in reprehensione Veterum inconsideratius quam versutius insanire [1].

---

[1] Cf. Retract. II, 58: Interea liber quidam cuiusdam haeretici sive Marcionistae, sive cuiuslibet eorum quorum error opinatur, quod istum mundum non deus fecerit, nec deus legis quae data est per Moysen et Prophetarum ad eandem legem pertinentium verus sit deus, sed pessimus daemon, cum apud Carthaginem multis confluentibus et adtentissime audientibus in platea maritina legeretur, pervenerunt ad eum fratres

Erst in II, 34 f. gibt Augustin den Inhalt der ersten, wie es scheint, größeren Hälfte der Schrift, die einem Unbekannten gewidmet war (II, 9. 35), genau an:

De initio Geneseos,
De lucis fabrica,
De die vel sole,
De causa constituendi hominem,
De peccato Adae,
De fabrica hominis,
De persuasu serpentis,
De maledicto in homine et de vitae arbore,
De poenitentia dei,
De diluvio,
De arcu in nubibus,
De induratione cordis Pharaonis,
De spiritu mendacii secundum Micham prophetam,
De testimonio Iesaiae prophetae (propter quod ait, ,,Filios genui et exaltavi" [c. 1, 2], quibus rursum dicit: ,,Filii scelesti, semen pessimum" [Jes. 1, 4], et quod item apud eum scriptum esse dixit: ,,Ego sum deus faciens bona et creans mala" [c. 45, 7]),
De perditione populi mandato Moysi (Exod. 32, 27 etc.),
De maledicto (quod turpe existimat),
De dei (quam putat confessa) *crudelitate*,
De studio (quod putat) *malitiae iuxta David regem*,
De eo quod scriptum est: ,,*Poenitet me quod constituerim Saul in regem*" (I Reg. 15, 11),
De spiritu Moysi (quod scripturas putat dixisse apostolum fabulas aniles),
De qualitate figurarum,
De Abraham,
De filiis Heli sacerdotis,
De sacrificiis (quae putat nonnisi daemonis exhiberi),
De prophetis dei (quos putat ante adventum domini non fuisse),
De eo quod in lege positum est, *sanguinem esse animam*,

---

studiosissime Christiani eumque mihi redarguendum sine ulla dilatione miserunt, multum rogantes, ut nec ego respondere differrem. Refelli eum libris duobus, quos ideo praenotavi ,,Contra Adversarium Legis et Prophetarum", quia codex ipse, qui missus est, nomen non habebat auctoris.

De deo cui Moyses servivit (quem putat deum verum non fuisse),

De varietate personarum (in quibus putat apostolum locutum esse fallaciter[?]).

Augustin fährt fort: „Quae omnia non hoc ordine persecutus sum, qui est in libro eius, sed sicut nostrae disputationis sibimet connexa series postulavit. Post haec ergo omnia titulum posuit ita se habentem:

Discretio spirituum malignitatis et bonitatis. et coepit contrariis inter se brevibus crebrisque sententiis laudare Christum et accusare legis deum (das sind höchstwahrscheinlich die Antithesen Marcions), hoc modo velut eum ad quem scribebat exhortans:

Quare igitur frater, inquit, *recedentes ab iniquitate praeteriti erroris intendamus Christum verum ac summum deum non huius saeculi principem et mundi fabricatorem*, *in quo nos peregrinari saepissime declaratum est*; *intendamus*, *inquam*, *illum pium ac mitem*, *qui nos suae cognationis ostendens mundi lumen vocavit*, *non illum qui secundum scripturas Iudaicas terrenum nobis initium assignans*, *in terra nobis finem indixit. intendamus illum*, *qui nos fratres appellans vigilare ac divina sapere persuasit*, *non illum qui nec dignoscentiae quidem sensum nobis permisit.* At hoc modo, fügt Augustin hinzu, cetera multa contexuit.

Es folgen nun die Fragmente:

I, 2 *Quomodo accipiendum est quod scriptum est*: „*In principio fecit deus caelum* et terram"; [quamquam non addiderit „terram" de qua post loquitur. quaerit ergo], *quo principio*, *eiusne quo idem deus esse coepit*, *an ex eo quo illum esse vacuum taeduit*? (Der letzte Satz wird I, 4 wörtlich wiederholt, doch mit der Einleitung: „*in principio igitur quo?*").

I, 4 *Si mundus iste bonum aliquid est*, *cur non olim ex initio ab eo factum est*, *quod melius fuit*?

I, 10 *Adeo antea nescivit*, *lux quid esset*, *ut modo eam primum videns optimam iudicaret.*

I, 11 Quin etiam *stultitiae scribentis* assignet, quod *tenebras* dixerit *sine initio semper fuisse*, *lucem vero initium sumpsisse de tenebris.*

I, 14 Dicit se scire, *summum deum incomparabilem splendorem incomprehensibilis esse lucis.*

I, 17 Quid quod etiam *de aquarum congregatione* ingerit nescio quis imperitissimus quaestionem, immo vero non quaestionem, sed reprehensionem, tamquam *non recte dictum sit*: ,,*Congregentur aquae in congregationem unam et appareat arida*", *eo quod aquis omnia tenebantur.*

I, 18 Quod vero *in hominis conditorem deum* caecus et ingratus invehitur et audet dicere ei qui se finxit : Quare sic me fecisti? cum omnino quomodo sit factus ignoret, multum praecipitis mentis audacia est. Sed vasa irae permittuntur ista garrire . . . Ecce enim in eo quod reprehendit iste *hominis conditorem, quia prohibuerit sumere cibum dignoscentiae boni et mali, tamquam eum pecoribus parem esse voluisset nescientibus ista discernere, et hoc ei negasset cui potestatem dedisset in bestias, quo solo homo superat bestias* . . . § 19: *hominis institutorem a magno bono prohibuisse quem fecerat, dum eum pecori similem sine dignoscentia boni et mali esse voluisset* (s. II, 36).

I, 23 *Invenitur serpens in loco meliore quam deus, quia praevaluit decipere hominem quem fecerat deus.*

I, 24 *Quatenus ergo ante maledictum immortalis homo perpetuo vivere poterat, qui nondum ex ista arbore cibum sumpserat?*

I, 25 *Quomodo ex dei maledicto mori coeperit, cum vita ipsa nunquam ex ipso initium sumpserit?*

I, 26 *Ista arbor quae in paradiso vitae fructus ferebat, cui proderat?*

I, 27 *Primo deum non praescisse quod contigit, deinde implere non valuisse quod magnopere cogitavit, tertio ad maledictum se convertisse superatum.*

I, 30 Propterea videtur huic *deus legis et prophetarum*, qui unus et verus est deus, *crimine crudelitatis arguendus, quia propter levissimas causas vel etiam erubescendas poenam mortis vel corporalis inflixit, quod David populum numerasset, quod infantes* sicut iste dicit, *filii Heli sacerdotis de ollis vel cacabis deo praeparatis aliquid degustassent.*

I, 33 *Confessus est deus suam crudelitatem, qui dicit per prophetam*: ,,*Exacuam sicut fulgur gladium meum, inebriabo sagittas meas sanguine, et gladius meus manducabit carnes de sanguine vulneratorum* (Deut. 32, 41). De quibus verbis si iste accusat *deum* velut *semper humanum sanguinem esurientem* . . ., sed quantumlibet hanc utilem dei comminationem tamquam *facinoris*

aridam et, ut dicit, *in sola crudelitate malis tantummodo glori-antem*.

I, 34 Reprehendit etiam, quod *poenas impiorum significatas per uvam fellis et botrum amaritudinis et furorem draconum atque aspidum collectas dicit esse deus apud se et signatas in thesauris suis, reddendas in tempore, cum lapsus fuerit pes eorum* (Deut. 32, 32 f.).

I, 34 Vaniloqui — sagt Augustin — et mentis seductores adversantes litteris sacris, quas intelligere nolunt, eligunt ex iis aspera quae ibi leguntur ad commendandam severitatem dei et de litteris evangelicis atque apostolicis lenia quae ibi leguntur ad commendandam bonitatem dei, et apud homines imperitos hinc ingerunt horrorem, inde quaerunt favorem.

I, 35 Quid est ergo quod iste blasphemus haec (Stellen von der Güte Gottes) tamquam contraria Veteri Testamento de Novo colligit aut utrasque litteras nesciens aut, ut decipiat imperitos, se scire dissimulans. Besonders auf das ,,malum pro malo" muß sich der Anonymus berufen haben.

I, 36 Nach diesem Paragraph hat der Anonymus, wie Marcion, keine Strafgerechtigkeit dem Gott des NT. beigelegt und Matth. 18, 22 so verstanden, daß stets die Vergebung an die Stelle der Strafe zu treten hat.

I, 37 *David deum rogavit et non est exauditus nisi oblato sacrificio, ut hominibus qui non peccaverant parceretur, et ideo non est credendus deus verus, qui sacrificiis delectatur* (II Reg. 24, 10 ff.).

I, 38 Unde autem iste probare conatus est, *evidenter servisse daemoniis* (scil. David), *qui sacrificiis ea promeruit*, volens hoc intelligi de S. David, ibi evidentius quanta fraude imperitorum animis insidietur ostendit; adhibuit enim Apostolorum (Apostolum?) testem, eo quod dixerit: ,,*Videte Israel carnaliter; nonne qui edunt hostias participes sunt altaris? quid ergo, dico quod idolum sit aliquid? sed qui sacrificant, daemonibus sacrificant*" (I Kor. 10, 18). Augustin tadelt diesen Text, stellt ihm einen anderen entgegen (,,Videte Israel secundum carnem; nonne qui de sacrificiis manducant socii sunt altaris? quid ergo, dico quia idolis immolatum est aliquid, aut idolum est aliquid? sed quia quae immolant, daemoniis et non deo immolant. nolo vos socios daemoniorum fieri"), räumt aber ein, daß vielleicht manche Codices so bieten, wie der Anonymus zitiert hat.

I, 39 Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub

nominibus Apostolorum Andreae Johannisque conscripta sunt, quae si illorum essent, recepta essent ab ecclesia.

I, 40 Non sicut hominem poenitet deum ... non sicut homo irascitur nec sicut homo miseretur, nec sicut homo zelat ... Unde iste qui tam loquaciter exagitavit dei poenitentiam.... Der Anonymus muß sie auf Nicht-wissen Gottes zurückgeführt haben, s. § 41. Ebenso hat er (l. c.) den Zorn Gottes und seine Vergeßlichkeit im AT. beanstandet und sich an Stellen wie Ps. 110, 4 „*iuravit dominus et non poenitebit eum*" und I Reg. 15,11 (§ 42): „Poenitet me unxisse Saul in regem" gestoßen. Hoc ergo de poenitentia dei, ne sic eam putaret accipiendam, ut ex eo quod non intelligit in blasphemiarum latratus rabidus insaniret, habebat unde commoneretur in proximo; ipse quippe commemoravit deum dixisse (folgt I Reg. 15, 11).

I, 43 *Obliviosus deus et emortua memoria arcum posuit in nubibus, qui Iris dicitur, unde commoneatur non amplius humanum genus delere diluvio, quid agat omnino nesciens, cui merito opus sit assiduo monitore....*

I, 43 *Nemo nisi ignarus interrogat* (in bezug auf das Fragen Gottes im AT).

I, 45 *Si putamus merito conversationis suae homines diluvii excepisse sententiam et Noë iustum ad reparationem creaturae melioris esse servatum, cur exinde peiores oriuntur et in eosdem actus vitae sordentis humani generis etiam nunc nativitas revolvitur?*

I, 46 De testimonio quoque Isaiae prophetae calumniatur atque blasphemat, eo quod dixerit: „*Filios genui et exaltavi, ipsi autem me spreverunt*", *et eosdem paullo post appellaverit semen pessimum*, tamquam *se ostendens genitorem malorum, cuius filii sunt semen pessimum.*

I, 47 *Hunc deum* (den Schöpfergott) *dominus Christus appellavit arborem malam facientem fructus malos.*

I, 48 *Ipse deus per eundem prophetam* (scil. Iesajas 45, 7) *fatetur et dicit*: „*Ego sum deus faciens bona et creans mala*".

I, 49 *Non facit mala* (scil. der Weltschöpfer), *sed creat, quia, si faceret, aliena ab illo essent eique forinsecus accederent; cum vero creat, ipse illa de se ipso tamquam radicitus generat.*

I, 50 Item verba quaedam ex libro Deuteronomio velut impura exhorrescens impurus exagitat, quasi deus verecundari debuerit pudenda impiis irrogare vel praenuntiare tormenta, nec

eo comminari modo ut diceret: ,,*Quae mollis in vobis et tenera nimis fuerit, cuius experimentum non accepit pes eius ambulare super terram prae teneritudine et mollitie et zelabit oculo suo virum suum et filium suum et filiam suam et secundas suas et quod exierit per femora eius comedet*" (Deut. 28, 56).

II, 1 Iam nunc ea discutienda sunt, quae iste de Novi Testamenti libris suffragari sibi arbitratur adversus Propheticas litteras, tamquam eas apostoli Christi sua sententia condemnaverint. Quod ergo *profanas et aniles fabulas et genealogias infinitas appellasse apostolum existimat* devina *eloquia Legis et Prophetarum*, *quia dixit* ,,*Profanas et aniles fabulas devita*" (I Tim. 4, 7), et alio loco ,,*Ne intendas fabulis Iudaicis et genealogiis infinitis, quae quaestiones praestant magis quam aedificationem* (I Tim. 1, 4).

II, 3: *Apostolus pro qualitatibus ingeniorum in quinque personis locutus est; insinuans enim rudi adhuc populo quae dei sunt, non debuit a perfectioribus incipere et consuetudinem ab eis vetustatis excludens a difficilioribus inchoare, ne novos adhuc ad fidem perfecta doctrina turbaret.* Es folgt zum Beweis I Kor. 9, 19 ff.; hier habe der Apostel erklärt, daß er sich auf den Standpunkt von vier Gruppen stelle, dazu noch auf den Standpunkt der ,,perfectiores". Durch diese Annahme, bemerkt Augustin, escamotiere sein Gegner die Stellen, an denen in den Briefen das Evangelium im Einklang mit dem Gesetz und den Propheten erscheine, und lasse den Apostel bei den Unvollkommenen das aufbauen, was er dann bei den Vollkommenen niederreiße; ,,hanc videlicet ei erroris machinationem nescio quis Fabricius (lies Patricius) fabricavit, quem velut magistrum veritatis Romae se invenisse gloriatur" (vgl. II, 40: ,,Sed cuiuslibet sit haeretici erroris vel ipse vel Fabricius nescio quis, cuius se gloriatur esse discipulum" etc.).

II, 6 Aus den Ausführungen Augustins geht hervor, daß sein Gegner die Bibelstellen Röm. 1, 3; 11, 17 als Interpolationen *pessimi daemonis* beurteilt hat, speziell die Geburt aus dem Samen Davids als *fabula anilis*.

II, 9: *Fieri non potuit, ut a Iudaeorum prophetis salvatoris nostri adnuntiaretur adventus*; die Propheten in Röm. 1, 2 seien nicht jüdische Propheten (wo sie zu suchen sind, hat er nicht

gesagt, kann es auch nicht sagen, da er doch an einer andern Stelle bemerkt hat: „Sanctus ac divinus spiritus super terram non fuit ante salvatoris adventum").

II, 10 Zur Herabsetzung des Gesetzes beruft er sich auf Joh. 1, 17 („Das Gesetz ist durch Moses gegeben" usw.).

II, 11 Von den Juden, nicht von den Heiden ist gesagt, daß sie den nicht anrufen können, an den sie nicht geglaubt haben, und an den nicht glauben können, von dem sie nicht gehört haben (Röm. 10, 14).

II, 12 Aus der Stelle I Kor. 12, 28 folgert er, daß die Apostel zuerst aufgetreten seien, dann die Propheten, es also keine wahren jüdischen Propheten gebe.

II, 13 Auf die jüdischen Propheten deutet er den Propheten (Tit. 1, 12), der gesagt hat, die Kretenser seien Lügner usw.; er verstand also die Kretenser allegorisch.

II, 13 Er wirft dem Abraham Unglauben an seinen Gott vor, weil er an der Verheißung der Nachkommenschaft gezweifelt hat.

II, 14 Er sagt, daß der Herr in bezug auf die ATlichen Propheten das (apokryphe) Wort gesprochen habe: *Dimisistis vivum qui ante vos est et de mortuis fabulamini.*

II, 15 Ebenso soll das Wort Matth. 7, 22 („Herr, haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben" usw.) auf die ATlichen Propheten gehen, sowie

II, 16 das andere, Joh. 10, 8 („Die vor mir gewesen sind, sind Diebe und Räuber gewesen").

II, 17 Aus Joh. 2, 31 („Eure Väter haben Manna gegessen und sind gestorben") folgt, daß sie nicht zum wahren Gott gehört haben, desgleichen (II, 18) auch nicht die Patriarchen, da auch sie gestorben sind, und das ganze Volk nicht (II, 19), da Jesus (Joh. 8, 19) von ihm gesagt habe, daß es ihn und seinen Vater nicht kenne.

II, 20 Aus Matth. 11, 11 folgt, daß Johannes der Täufer nicht zum Himmelreich gehört, da der Kleinste im Reiche Gottes größer ist als er.

II, 21 Da Moses gesagt hat (Gen. 9, 5), daß die Seele das Blut sei, hat er die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ausgetilgt: „ratiocinando magnis viribus conatur ostendere, non esse animam sanguinem".

II, 22 Auch auf I Kor. 15, 50 hat sich der Gegner berufen („Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erwerben").

II, 23 Aus II Kor. 3, 7 ff. folgert er, daß Moses ein Diener des Todes gewesen sei, d. h. des Herrn des Todes, scil. *maligni spiritus, qui mundi huius auctor est.*

II, 28 f. In II Kor. 4, 4 ist unter dem Gott dieser Welt der schlechte Gott, der im AT geredet hat, zu verstehen; denn *deus bonus mentem neminis excaecat.*

II, 31 „Abrahae crimen fornicationis obiiciunt" (wegen Sarah und des Weibes nach ihr), und wenn das allegorisch zu verstehen ist, so gilt der Satz, daß es unerlaubt ist, *figuras rerum honestarum de rebus turpibus ducere.*

Aus den Antithesen des Gegners (s. o. S. 426*. 428*; II, 35) flicht Aug. in seiner „Responsio" am Schluß des Werkes noch folgendes ein (II, 36—39): Der *malignus huius saeculi princeps* ist nicht der höchste Gott; er hat den Leib geschaffen (ob auch die Seele eingeblasen, ist nicht ganz klar), ist überhaupt der Gott in Gen. 1—3, und daraus ergeben sich zahlreiche Vorwürfe gegen ihn (s. o. S. 426* f.); er hat den Diebstahl der Juden beim Auszug aus Ägypten geboten; er erweist sich durch das Strafen bis ins 3. und 4. Glied als ungerecht und dadurch, daß er auch für die Sünden anderer büßen läßt; er gebietet zu schwören, ja schwört selbst; er ändert seine Entschließungen; er hat die Seinigen durch falsche Verheißungen getäuscht; er hat sich selbst getadelt durch Reue; er gestattet sieben Frauen, während Christus gebietet, eine Frau nicht einmal anzusehen; er hat den Inzest der Töchter Lots herbeigeführt; er hat die Schwagerehen vorgeschrieben, während Christus sagt, daß im Jenseits die Geschlechtlichkeit aufhören wird; er hat Schlangen geschickt, während Christus verheißt, daß die Seinigen auf die Schlangen treten werden; er hat die Reinigungsgesetze gegeben, während Christus sagt: „Gebt Almosen, und alles ist euch rein"; er hat das blutige Opfer der Erstgeburt verlangt, während Christus der Erstgeborene von den Toten ist; er hat es mit vergänglichen irdischen Speisen zu tun, während Christus die unvergänglichen ihnen überordnet; er will Opfer; er sagt, daß er Arme und Reiche mache, während Christus den irdischen Reichtum verdammt; er sagt, daß die Eltern mit eigenen Händen ihre Kinder ihm opfern sollen, und er befiehlt überhaupt zu töten, während Christus die Feinde zu lieben befiehlt; er sagt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn"; er sagt, daß es außer ihm keinen Gott gebe;

er will Geschenke, Christus aber sagt seinen Aposteln, daß sie umsonst geben sollen, was sie umsonst empfangen haben, und daß sie nichts mit sich nehmen sollen; er hat den Sabbat eingesetzt und befiehlt den zu töten, der am Sabbat Holz sammelt, Christus aber heilt am Sabbat; er verstockt die, welche er will; er gab die Gebote zum Tode, Christus aber gibt den Blinden das Gesicht, macht die Lahmen gehen usw. (Wörtlich Marcionitisch): *Alius est pacis et caritatis pater, alius belli et furoris auctor; ille est Christus* (man beachte den Modalismus), *hic autem legis et prophetarum deus; alius est incestus et adulteriorum conscius, alius vero pudicae castitatis et sanctimoniae dominus* (II, 37). Aus der Geschichte vom blutflüssigen Weibe ist zu begründen, daß der Teufel (bzw. der Weltschöpfer?) der Urheber der Krankheiten ist (II, 38). Der Antichrist (II Thess. 2) ist der ATliche Gott (II, 39).

In der Ketzerliste, die Aug. dann gibt (l. c.), heißt es am Schluß (nach Apelles): „Fuerunt etiam a quodam Patricio nonnulli Patriciani vel sunt, similiter adversantes divinis veteribus libris . . .; de aliqua istorum haeresi est iste, nam non eum puto esse Manichaeum". Aug. hat also nicht durchschaut, daß der „Fabricius", den der Verf. als seinen Lehrer nennt, Patricius ist.

Am Schluß sagt Aug., daß er nur die Hauptausführungen im Buch widerlegt habe (II, 40), und bemerkt, daß der Gegner am Ende seines Buches erkläre, wie das alle Häretiker täten, er habe nur wenige Anhänger, aber eben dies sei ein Zeichen der Weisheit, die nur bei wenigen sei; es folge dann noch ein zweiter Schluß im Buche, „rursus alterius apparet exordium, eiusdem forsitan hominis auctoris, eiusdem tamen quod non dubitatur erroris; disputare autem coeperat, quod caro alium haberet factorem, non deum; unde cum perpauca dixisset, in ipso exordio coepta finita sunt. sed utrum ipse auctor an scriptor codicis non potuerit implere quod coeperat, nescio." . . . „iam illud aliud quod in eodem codice scribi coeperat, Adimanti opus est, illius discipuli Manichaei, qui praenomine Addas dictus est."

Beilage XI:
Marcion in der Manichäischen Literatur genannt.

Die Handschriftenfunde in Turfan, die uns einen Schatz von Manuskripten und Sprachen zugeführt haben — unter ihnen ganz unerwartet Werke der Manichäer und Manis selbst —, haben auch ein urkundliches Zeugnis dafür gebracht, daß sich die Manichäer in diesen Werken mit Marcion auseinandergesetzt haben. Das war nach den Acta Archelai, Esnik und dem Fihrist aufs bestimmteste zu vermuten; nun aber ist es unwidersprechlich bezeugt.

Aber unsre Freude über diesen Fund ist leider eine gedämpfte; denn unmittelbar nach der Erwähnung Marcions wird das Manuskript unübersetzbar. Hier der Tatbestand:

In den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1904 S. 1 ff. hat F. W. K. Müller „Handschriften-Reste in Estrangeloschrift aus Turfan" (II) herausgegeben und kommentiert, unter ihnen sehr zahlreiche Manichäische. Nr. 28 dieser letzteren (S. 94 f.) ist ein kleines, schlecht erhaltenes Doppelblatt mit sehr kleiner Schrift. Müller hat folgende Zeilen übersetzt (S. 3 unten):

„. . . . ferner auch diese,
welche anbeten das Feuer,
das brennende, hieraus (können) sie
selbst erkennen, daß ihr Ende
im Feuer (sein wird)."

„Und sie sagen, daß Ormuzd
und Ahriman Brüder sind,
und infolge dieses Worts
gelangen sie zur Vernichtung" (?) usw.

„Sie rufen den Sohn Maria's,
den Sohn des ארני, den siebenten.
Wenn jener ist Herr
des Alls sein Sohn, welcher
gemacht" . . . . . ? . . . .

„Sie kommen rechtmäßig, die Schlimmen
zur Hölle; denn von ihnen
selbst ist gemacht die Sündhaftigkeit und
Vernichtung der Sünder."

„ist gleich dem, was von ihnen
getan ist. Er, der Gott des Markion"
[folgen noch 3 unübersetzbare Zeilen]

(S. 4): „Darauf werden sie kommen am Ende
(jüngsten Tage)
alle, welche anbeten die
Götzenbilder, an jenem Tage,
dem letzten, und gehen zur
Vernichtung!"

Also haben die Manichäer noch in Zentralasien die Marcioniten bekämpft und haben ihre Religion als eine Hauptreligion betrachtet [1]. Die Polemik richtet sich an die Perser, Christen und Götzenanbeter; aber augenscheinlich werden die Markioniten als eine ganz selbständige Religionsgemeinschaft von den katholischen Christen unterschieden. Diese sind in der 3. Satzgruppe gemeint; jene aber augenscheinlich schon in der 4.; denn der Marcionitische Weltschöpfer im Verein mit der Materie sind „die Schlimmen", welche schuld sind sowohl an der Sündhaftigkeit als auch an der Vernichtung der Sünder (s. die Darstellung Esniks). Nun folgte augenscheinlich (Satzgruppe 5) eine Aussage über den („fremden" und „guten") Gott Marcions, die man aber nicht mehr zu entziffern vermag. Immerhin aber haben wir hier ein Zeugnis für den besonderen Gott M.s und für die beiden anderen ἀρχαί, den Schöpfergott und die Materie.

1 Oder sie haben eine ältere Streitschrift aus Persien mitgebracht.

Beilage XII: Boussets Darstellung der Prinzipienlehre Marcions[1].

(„Hauptprobleme der Gnosis", 1907, S. 109 ff. u. sonst).

Eine Geschichte der Kritik in bezug auf Marcion zu schreiben, muß ich mir versagen. Die Kritik beginnt mit Gottfried Arnolds Urteil (Kirchen- und Ketzerhistorie I, 1699, S. 76): „Sonsten mag bei diesem Manne eben kein so boshaftig Gemüt gewesen sein, als man aus den Auflagen der Skribenten schließen möchte, indem er von seinen Meinungen nicht anders überzeugt, und, da er es worden, so willig gewesen sich mit den anderen zu vertragen. Daß ich nicht gedenke, wie er in vielen Stücken etwas anderes und Wahrhaftiges mag gemeint haben, als mans im ersten Augenschein erkennt und angenommen". Damit war der Bann der Tradition gebrochen, und langsam entwickelte sich nun die Forschung und das geschichtliche Urteil: Semler, Neander — er vor allen —, Hahn, Baur und Zahn stehen im Vordergrund. In der Geschichte der Bemühungen um das richtige Verständnis Marcions und seines Werkes spiegelt sich die gesamte Geschichtsschreibung der alten Kirche; hoffentlich erhalten wir bald eine Darstellung dieser Bemühungen. Nur auf die jüngste gehe ich im folgenden ein.

Bousset erklärt, man habe in letzter Zeit die spekulative und weltanschauungsmäßige Grundlage des Systems M.s allzusehr

1 In seiner Rezension der 1. Auflage dieses Werks ist Walter Bauer (Gött. Gel. Anz. 1923 S. 1 ff.) der Darstellung der Prinzipienlehre M. s, wie sie Bousset gegeben hat, nahe gekommen, und von Soden (Ztschr. f. KGeschichte Bd. 60 S. 193 ff.) hat ihr gewisse Konzessionen machen zu müssen geglaubt. Beiden habe ich in den „Neuen Studien zu M." (Text. u. Untersuch. Bd. 44 Heft 4, 1923) geantwortet und wiederhole diese Replik hier nicht.

übersehen; ,,M. hat, genau genommen, den absoluten orientalisch-persischen Dualismus und den Gegensatz des guten und des bösen Gottes auf den Gegensatz zwischen dem höchsten unbekannten Gott, dem Vater J. Christi, und zwischen dem Gott des AT übertragen. Ihm ist der Gott des AT Ahriman, Satan, geworden" (S. 109); vgl. S. 130: ,,Die ursprüngliche Lehre M.s war ein schroffer Dualismus, in welchem der Gott der neuen christlichen Religion mit dem unbekannten, guten Gott des Lichts, der Gott des AT dagegen einfach mit dem Gott der Bosheit und Finsternis identifiziert war; die Schule M.s blieb vielfach bei diesem schroffen Dualismus nicht stehen, sondern suchte irgendwie zu vermitteln; S. 329: ,,Indem M. den großen Gegensatz (von Licht und Finsternis) mit unerhörter Schroffheit auf den Gott des NT und AT übertrug, letzteren zum Satan-Ahriman degradierte und somit die Neuheit und Absolutheit des Christentums mit besonderer Schärfe erfaßte, gab er, sich aller weiteren Spekulationen enthaltend, seiner Lehre die grandiose Einfachheit und Geschlossenheit, die es ihm ermöglichte, ganz anders als die übrigen gnostischen Winkelsekten und Gelehrtenschulen in die Masse und Breite zu wirken."

Wenn ein unbedeutender Gelehrter diese Darstellung, die uns hinter Neander, ja hinter Gottfried Arnold zurückwirft, gegeben hätte, würde man sie ihrem Schicksal überlassen können; aber da sie von einem hochgeschätzten, uns zu früh entrissenen Historiker stammt, darf sie nicht übersehen werden. Nach Bousset, um es kurz zu sagen, soll die Gestalt des Marcionitismus die ursprüngliche sein, die erst für jene späte Zeit bezeugt ist, da der Manichäismus schon längst auf dem Plane stand und einen Teil der Marcioniten beeinflußte.

Wie hat Bousset seine These bewiesen?

(1) Durch Streichung des gerechten Gottes überhaupt; er sowohl als auch der Gegensatz von ,,gut" und ,,gerecht" werden für das genuine System als vermittelnde Hinzufügungen späterer Schüler ausgeschaltet. Daß dies ein ungeheurer Gewaltstreich ist, der nur von jemandem geführt werden kann, der Marcions Sätze und Bibeltexte nicht gründlich genug studiert hat, bedarf keines Nachweises.

(2) Durch willkürliche Einführung des Gegensatzes ,,Gott" des Lichts und Gott der Finsternis" bei M. Dieser Gegensatz ist

nicht nur nicht für M. bezeugt, sondern bezeugt ist vielmehr (s. o. in der Darstellung), daß Tert. ihn bei M. gesucht, aber nicht gefunden hat. Erst spät taucht er bei Marcioniten auf (s. Hieron.). Nach M. hat der Weltschöpfer gesprochen: „Es werde Licht", und es ward Licht. Wahrscheinlich hat auch der obere Gott sein eigenes Licht nach M. besessen; aber der Weltschöpfer besitzt nach M. nicht nur Finsternis, sondern auch Licht [1].

(3) Durch den Versuch, die schlechte Materie für M. zu streichen, um den Weltschöpfer allein für die Schlechtigkeit der Welt verantwortlich zu machen; doch wird dieser Versuch S. 112 halb zurückgezogen, weil das Zeugnis Tert. I, 15 Bousset doch schwerwiegend scheint. Von den anderen Stellen, die aussagen, daß nach M. die Welt ein Produkt des gerechten Weltschöpfers und der schlechten Materie ist, führt Bousset nur die des Clemens an, glaubt in ihr aber eine Entstellung der ursprünglichen Lehre zu sehen. Also ein Theologumenon M.s, das Clemens und Tert. bezeugen, gilt als entstellt!

(4) Durch die Behauptung, daß nach M. der Weltschöpfer und der Teufel identisch seien. Diese Behauptung ist wiederum ein ungeheurer Gewaltstreich, da Gen. 3 von M. als wirkliche Geschichte anerkannt war, womit die Frage bereits entschieden ist, und da M. in den Paulusbriefen, soweit wir sie zu kontrollieren vermögen, die Stellen stehen gelassen hat, in denen der Diabolus und Satan vorkommt; dazu kommt, daß Tert. zu Eph. 6,11 ganz deutlich zu verstehen gibt, daß nach M. der Teufel nicht mit dem Weltschöpfer identisch ist (V, 18) — Tert. wäre das bequem gewesen —, zu II Thess. 2, 3 ff. ihn nach M. „angelus creatoris" nennt (V, 16) und II, 10 den Weltschöpfer als „auctor diaboli" im Sinne M.s bezeichnet [2].

(5) Positiv sucht B. seine These dadurch zu erhärten, daß er, während Clemens, Tertullian, Origenes usw. den Gegensatz

---

[1] Auf welche Quellenstellen Bousset sich stützt, um diese seine Hauptthese, der Weltschöpfer sei Ahriman, zu belegen, hat er nicht mitgeteilt. Er operiert, soviel ich sehe, ausschließlich für M. mit dem Material in Hilgenfelds Ketzergeschichte. Eine Quellenstelle für jene Identifizierung gibt es überhaupt nicht, nicht einmal in Schriften des 4. oder 5. Jahrhunderts.

[2] Tert. II, 28: „Ipsum auctorem delicti diabolum et omne malum creator passus est esse".

von „gut und gerecht" als den bewegenden bei M. behaupten, die Angabe des einen Hippolyt (im Syntagma und der Refut.) ihnen vorzieht, der den Gegensatz „des guten und schlechten Gottes" zur Grundlage erhebt. Dies aber wird auf das Gleichnis vom guten und schlechten Baume, das Hippolyt anführt, zurückgehen sowie auf Irenäus (III, 12, 12), wo sich dieser Gegensatz auch findet; aber er und Tert. können sich so ausdrücken, weil M. den gerechten Gott auch als „malorum factor" bezeichnet, da er das selbst im AT. von sich sagte. Dadurch aber wird die Tatsache nicht im geringsten erschüttert, daß „Gesetz und Evangelium", „der gerechte Gott" und „der gute Gott" M.s Hauptgegensätze sind [1]. Übrigens nimmt Hippolyt selbst in der Recapitulatio der Refutatio seine Darstellung zurück (X, 19) und weist M. dieselbe Prinzipienlehre wie die anderen klassischen Zeugen zu (ἀγαθόν, δίκαιον und dazu die ὕλη). Bousset irrt sich hier, wenn er meint, Hippolyt gebe hier fälschlich die Lehre des Marcioniten Prepon als die Marcionitische wieder. Allerdings hat er diese Verwechslung begangen, aber nicht im 10. Buch, sondern im 7., unmittelbar nachdem er Prepon erwähnt hatte. Im 10. Buch hat er aus einer besseren Quelle die richtige Prinzipienlehre wiedergegeben [2]. Marcions Auffassung des Weltschöpfers steht unerschütterlich fest; er war ihm δίκαιος und

---

1 Bousset legt großes Gewicht darauf, daß Iren., wo er zum ersten Mal von M. spricht (I, 27, 2), den Rivalen des guten Gottes nicht als „iustus" (so aber bei Cerdo), sondern als „malorum factor et bellorum concupiscens (et inconstans quoque sententia et contrarius sibi ipsi)" bezeichnet, wie ihn auch Tert. „crudelis, saevus" etc. nenne. Er übersieht aber dabei, daß man von einem prinzipiell schlechten Wesen dergleichen nicht auszusagen pflegt, weil es selbstverständlich ist. Diese Aussagen beweisen also, daß der Weltschöpfer ein Wesen sein muß, von dem man an sich nicht erwartet, daß es jene schlechten Eigenschaften habe. Aber Bousset übersieht überhaupt, daß der Weltschöpfer M.s nicht erspekuliert, sondern einfach der Gott des AT., wie er leibt und lebt (jedoch a mala parte verstanden), ist. So lautet auch bei Irenäus die erste Charakteristik die er von ihm gibt: „is qui a lege et prophetis annunciatus est deus".

2 Schließlich kann auch noch darauf hingewiesen werden, daß M.s beide Götter sich zwar dem Namen nach als zwei gleiche Götter gegenüberstehen, daß der Weltschöpfer aber in Wahrheit ein inferiores Wesen ist, das machtlos gegenüber dem erschienenen Christus ist. An den Gegensatz von Ormuz und Ahriman ist also nicht zu denken.

πονηρός (schlimm-beschwerlich), aber nicht κακός, „conditor malorum“ (weil er mit der schlechten Materie zusammenwirkt und weil er die Strafübel verhängt), aber nicht im eigentlichen Sinn „malus“.

Somit ist die Behauptung B o u s s e t s, Marcion sei in der Religionslehre persischer Dualist, haltlos. Hätte er M.s Evangelium und Apostolos so gründlich studiert, wie den Gnostizismus, so hätte er, trotz seiner Neigung, die Religionen ineinander zu schieben und den alten Synkretismus noch zu übertrumpfen, auf eine solche Annahme niemals verfallen können. Höchst erstaunlich ist es endlich, daß B o u s s e t die große Verbreitung des Marcionitismus von dem Eindruck des persischen Dualismus, den er in sich aufgenommen habe, ableitet. Marcion wirkte, wie wir wissen, vornehmlich auf Christen; so entchristlicht aber waren diese im 2. Jahrhundert doch noch nicht, daß sie unter der Flagge Christi in hellen Haufen zu Ormuz und Ahriman übergegangen sind.

Das hier vorliegende schlimme Mißverständnis der Lehre M.s habe ich sofort in meiner Anzeige des B o u s s e t schen Werkes (Theol. Lit.-Ztg. 1908 Nr. 1) gekennzeichnet, aber keinen Eindruck auf den Verfasser gemacht; vielmehr hat er in seinem neuen Werk („Kyrios Christos“ 1913) an zahlreichen Stellen das alte Urteil wiederholt und noch verschärft. Er behandelt auch hier M. als den konsequenten vulgären Gnostiker und tut sogar den letzten Schritt, indem er (S. 228 n. 6) die Vermutung ausspricht, Tertullian sei in seiner Polemik zu weit gegangen, wenn er M. die Lehre imputiere, auch die menschliche Seele gehöre ihrem Ursprung nach nicht zum guten Gott: „Es fällt schwer, anzunehmen, daß M. die Spekulation aller Gnostiker von der überweltlichen Herkunft der Menschenseele nicht geteilt haben sollte“. Aber nicht nur Tertullian, sondern auch andere gewichtige Zeugen protestieren hier, und der ganze Marcionitsimus, vor allem seine eigentümliche Erlösungslehre, wird vollkommen aufgelöst, wenn man den „fremden“ Gott, der das „Fremde“ durch Kauf erlöst, streicht, um den „unbekannten“ Gott der Gnostiker, der die ihm stammverwandten Seelen aufklärt und rettet, an seine Stelle zu setzen. Gegen B o u s s e t s Mißdeutung des Deszensus ad inferos, bzw. des Verhältnisses der Marcionitischen Lehre zur urchristlichen an diesem Punkte, siehe jetzt C a r l S c h m i d t, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern (1919) S. 452 ff.

Beilage XIII:
Zur Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments.

(1) Zum Marcionitischen Kanon: Hat M. seinem Evangelium und Apostolikon einen Gesamtnamen gegeben? Die Frage ist. m. E. zu verneinen; mindestens läßt sich nichts über sie ermitteln. Wenn er (oder einer seiner Schüler) Gal. 4, 24 ἐπιδείξεις oder ein ähnliches Wort für διαθῆκαι eingesetzt hat, so kann man daraus für den Titel der heiligen Schrift, die er zusammengestellt hat, nichts folgern. Über διαθήκη („testamentum") s. Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons I S. 103 f. Melito von Sardes hat als erster von Büchern des alten Bundes gesprochen, wird also auch solche des neuen Bundes mit diesem Namen bezeichnet haben.

(2) War M. der erste, der Herrenworte und Paulusworte zusammengestellt hat? Distinguendum est! Im I. Clemensbrief, in den Ignatiusbriefen und im Polykarpbrief einerseits, bei Basilides, Valentin und Ptolemäus (ad Floram) andrerseits tritt uns bereits eine höchst beachtenswerte, ja fast exklusive Benutzung jener beiden Quellen als maßgebender entgegen; aber weder folgt aus dieser Benutzung ihre Gleichstellung noch die kanonische Autorität der Paulusbriefe. Beides hat vor M. keinen sicheren Zugen; also ist er hier der Autor[1]. Sein Unternehmen wird aber durch die Beobachtung, die man bei den oben genannten Schriftstellern macht, geschichtlich verständlicher — und nicht nur das Unternehmen selbst, sondern auch sein Erfolg innerhalb der großen Kirche, weil sie es schon gewohnt war, Pauluswort neben Herrenwort zu hören.

[1] S. Reuter, Augustinische Studien (1887) S. 492: „Marcion wußte noch nichts von einem kirchlichen (NTlichen) Kanon, stellte vielmehr in eigenmächtiger Ausübung der Kritik einen solchen her".

(3) Läßt sich die Entstehung des folgenschweren Urteils M.s, die Paulusbriefe seien interpoliert, auch aus den Briefen selbst verständlich machen? Es scheint mir, daß diese Frage zu bejahen ist. Untersucht man nämlich diese Briefe näher in bezug auf ihr Verhältnis zum AT, so gewahrt man, daß sich Paulus nur im Gal.-, Röm.-, I. u. II. Kor.- und einmal im Eph.-Brief auf die Autorität des AT direkt bezieht, in den anderen Briefen aber von ihr schweigt, ja das ganze Buch verschweigt. Beginnt jemand — auch heute noch — mit der Lektüre von I. u. II. Thess., Phil., Philem., Kol. und Ephes. (eine Stelle ausgenommen) und begnügt sich zunächst mit ihr, so kann er gar nicht auf den Gedanken kommen, daß Paulus das AT für ein den Christen nötiges und ihnen bekanntes Buch gehalten habe, ja er wird neben anderen Stellen, die geradeswegs vom AT abführen, aus Kol. 2, 14 u. Ephes. 2, 15 herauslesen müssen, daß nach Paulus das Gesetz, d. h. das AT, von Christus am Kreuz ungültig gemacht und abgetan sei, und er wird ferner den Finger darauf legen, daß in Kol. 3,16 und Ephes. 5,19 unter den Erbauungsmitteln die Lektüre des Alten Testaments nicht genannt ist. Nimmt er dann aber Gal., Röm. (und I. u. II. Kor.) in die Hand, so wird er ganz bestürzt werden müssen; denn einerseits verstärken sie durch eine direkte Polemik gegen das Gesetz (das AT) die aus den anderen Briefen gewonnene Überzeugung, daß den Christen das AT nichts angehe, andrerseits aber richten sie die Autorität des AT ausdrücklich auf! Lag es da nicht nahe, die Stellen, in denen dies geschieht, zu streichen? Der in den Paulusbriefen vorliegende merkwürdige Tatbestand in bezug auf das AT kam also dem aus religiösen Motiven stammenden Unternehmen M.s wirklich entgegen, und man darf daher sogar die Frage aufwerfen, ob er das Unternehmen nicht mitveranlaßt hat. Doch läßt sich diese Frage nicht beantworten, da wir nicht wissen, welche Paulusbriefe M. zuerst kennen gelernt hat

(4) Läßt sich der Homologumenen-Kanon, wie er um d. JJ. 180—190 für Kleinasien und Rom gesichert ist, als Ergänzung der Marcion-Bibel begreifen oder haben beide nichts miteinander zu tun? Man erwäge nachstehende Tabelle:

Die 4 Evv.	Das Lukas-Ev.	Die 4 Evv.
	Die 10 Paulusbr.	Die 10 Paulusbr.
		Die 3 Pastoralbr.
		Acta
		I Petr.
		Judas
		Joh.briefe
		Apoc. [1]

M. fand bereits die Sammlung der 4 Evv. vor (Sparte 1); er reduzierte sie auf e i n e s und schuf seine Bibel durch Hinzufügung der 10 Paulusbriefe (Sparte 2); der Homologumenenkanon (Sparte 3) stellt die Vierzahl der Evv. wieder her und fügt jener Bibel 10 (9?) Schriften hinzu. Haben diese 10 neuen Schriften etwas Gemeisames? Die Antwort ist zu bejahen und zwar doppelt; denn (1) sind diese Schriften höchst wahrscheinlich sämtlich k l e i n a s i a t i s c h e n Ursprungs, bzw. kleinasiatischer Adresse (inkl. Kreta); das ist, weil für zwei der Pastoralbriefe, auch für den dritten (II. Tim.) ebenso gewiß wie für die Johannesbriefe, Apokalypse und I. Petr.; es ist aber auch für die Apostelgeschichte wahrscheinlich und muß dann füglich auch für Judas, der im Muratorischen Fragment in Verbindung mit den Johannesbriefen auftritt, angenommen werden. (2) Sieben von diesen Schriften tragen urapostolische Namen und erscheinen daher als notwendige Ergänzungen zu den Schriften des Paulus; drei aber bezeugen einen katholischen Paulus.

Also liegt m. E. der Schluß sehr nahe, daß der umfangreiche Mehrbestand des Homologumenenkanons im Vergleich zur Marcionitischen Bibel eine E r g ä n z u n g ebendieser Bibel darstellt, und zwar eine Ergänzung, die in K l e i n a s i e n gemacht (und von Rom akzeptiert) worden ist. Weil sie in Kleinasien zustande gekommen ist, hat Hermas, der am Anfang gefehlt hat, auch später keine feste Stelle in ihr erhalten können. Das so entstandene NT war nicht nur viel umfänglicher, sondern auch viel reicher als die Marcionitische Bibel. Man kann nicht zweifeln, daß es, als es den predigend reisenden Marcionitischen Missionaren, diesen Waldesiern des Altertums, entgegentrat, sie

1 Die Fragen in bezug auf Apoc. Petr. und die Zahl der Joh.briefe lasse ich hier beiseite.

mehr und mehr zurückdrängte. Das katholische NT hat die Marcionitische Bibel, die das AT ersetzen sollte, geschlagen; aber dieses NT ist eine antimarcionitische Schöpfung auf Marcionitischer Grundlage [1]. Daß es antimarcionitisch ist, lehrt ja auch das Muratorische Fragment, welches deutlich genug in Marcion, und nur in ihm, den Gegenspieler in bezug auf die katholische h. Schrift sieht. Nahe liegt sogar die Frage, ob es nicht Beachtung verdient, daß man in Kleinasien den z e h n Paulusbriefen ebenfalls z e h n andere apostolische Schriften zugeordnet hat. Aber man wird die Frage doch wohl verneinen und einen Zufall annehmen müssen, der hier gewaltet hat.

1 Das „Neue Testament" ist ursprünglich d. h. von Marcion als Antithese zum Alten geschaffen worden, um es zu verdrängen; aber für die Kirche war die Synthese zwangsläufig.

Register.

(Die Ziffern mit * beziehen sich auf die Beilagen, die andern auf den Text.)

Berichtigungen und Nachträge.

S. 60 zu Luc. 17,25: Aus Tertull. adv. Marc. IV, 35 hat Corssen (Mnemos. 1924 p. 241) wohl richtig geschlossen, daß M. statt *ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* gelesen wissen wollte *πρὸ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. (Das ist nun auch auf S. 224* zu vermerken).

S. 177. Die angedeutete Betrachtung, daß die alexandrinische Spekulation auf Apelles Einfluß gewonnen hat, ist dahin zu erweitern, daß Apelles die ganz unhellenische Glaubenslehre Marcions in die hellenische Denkweise und Spekulation übergeführt hat.

S. 8* ff. und 352*. Waitz hat den Beweis zu führen versucht (Texte und Unters. Bd. 25,4 S. 163 ff.), daß die Pseudoklementinen das Syntagma Justins benutzt haben; aber nur eine geringe Wahrscheinlichkeit läßt sich für diese Hypothese erreichen. Darin aber hat Waitz wahrscheinlich Recht, daß die antimarcionitischen Partien der Pseudoklementinen auf eine besondere Quelle weisen. Die Frage „Pseudoklemens und Marcion" bedarf einer erneuten Untersuchung, aber man kann sie nicht isoliert anstellen.

23* und 375*. Die auf Jesus und Marcion hinauslaufende Marcionitische Zeitberechnung (2900 JJ. vom Sündenfall bis Jesus, also 3000 bis Marcion) zeigt, daß M. an das sofort bevorstehende Weltende geglaubt hat. Daran hat man sich bei der Eschatologie (S. 129 ff.) zu erinnern.

S. 211*. Anmerk. Z. 5 lies IV, 28.

S. 266* Z. 2 lies „dem" statt „den"

S. 294*. Die Zeile 5 v. u. ist zu tilgen.

S. 369* ff. (Theodoret). Hier ist die wichtige Tatsache übersehen, daß dieser Kirchenvater nach seinem Selbstzeugnis noch eine eigene Schrift gegen M. verfaßt hat. Ep. 82 schreibt er: *Πρὸς τοὺς τὰ Ἀρείου φρονοῦντας καὶ πρὸς τοὺς τὰ Μακεδονίου νοσοῦντας καὶ πρὸς τὴν Ἀπολιναρίου τερθρείαν καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος λύτταν συνεγράψαμεν πάλαι.* Ep. 116: *Πλείους ἢ τριάκοντα βίβλους συνέγραψα κατὰ Ἀρείου καὶ Εὐνομίου, κατὰ Μαρκίωνος κτλ.* Näher charakterisiert er dieses Werk ep. 145 also: *Πέντε καὶ τριάκοντα συνεγράψαμεν βίβλους . . . . . τὸ τῶν αἱρέσεων διελέγχοντες ψεῦδος . . . . . καὶ πρὸς τοὺς τῇ Μαρκίωνος σηπεδόνι κατεχομένους ἀγωνιζόμενοι διατετελέκαμεν . . . . . τοὺς τῆς Μαρκίωνος λύττης*

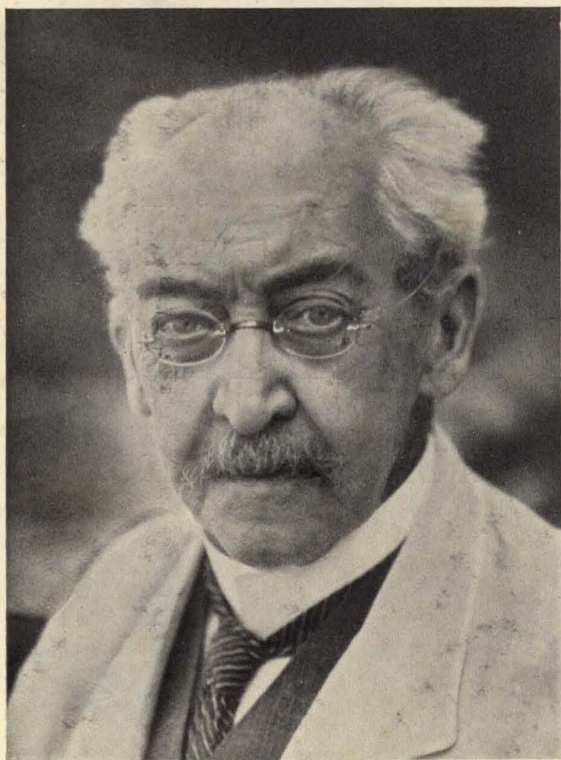
μετεσχηκότας, ὅτι οὐκ ἀγαθός ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκαιος, οὐκ ἀ λ λ ο τ ρ ί ω ν, κατὰ τὸν ἐκείνων μῦθον, ἀλλ' ο ἰ κ ε ί ω ν ποιημάτων σωτήρ. Aus ep. 81 interessiert noch die Mitteilung, er selbst sei vertrieben, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πᾶσα πόλις ἀνέῳκται, οὐ μόνον τοῖς τὰ 'Αρείου καὶ Εὐνομίου φρονοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Μανιχαίοις καὶ Μαρκιωνισταῖς. (Dann folgt die Mitteilung über die acht Marcionitischen Dörfer). Ep. 82 heißt es von den Monophysiten, daß sie den Doketismus M.s (Valentins und Manis) repetieren (vgl. ep. 151). Ep. 145: Κέρδων καὶ Μαρκίων παντάπασιν ἀρνοῦνται τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν μ υ θ ο λ ο γ ί α ν ἀποκαλοῦσι. (vgl. ep. 151). Daß ihm die Marcionitische Häresie noch immer für sehr gefährlich gilt, lehrt die Betrachtung, daß er im 5. Buche seines ketzerbestreitenden Werks, welches die positive Darlegung der rechten Lehre bietet, an vielen Hauptstellen auf die Lehre M.s zurückgreift, s. V, 1. 8. 11. 16. 17. 19. 24. Hier sei noch hervorgehoben, daß er V, 16 die präzise Formel in bezug auf M. bringt: Μαρκίων ὁ βδελυρὸς ἕτερον λέγει τὸν δίκαιον, ὃν καὶ δημιουργὸν ὀνομάζει, ἕτερον δὲ τὸν ἀγαθόν, ὃν Χριστὸν 'Ιησοῦν εἶναι φησί (man beachte den Modalismus). Beachtenswert ist auch, daß er V, 17 von der Sekte der A n t i t a k t e n sagt, sie seien συγγενεῖς Μαρκίωνος.

S. 385*. Anmerk. 1, Z. 2 lies „Turfan“.

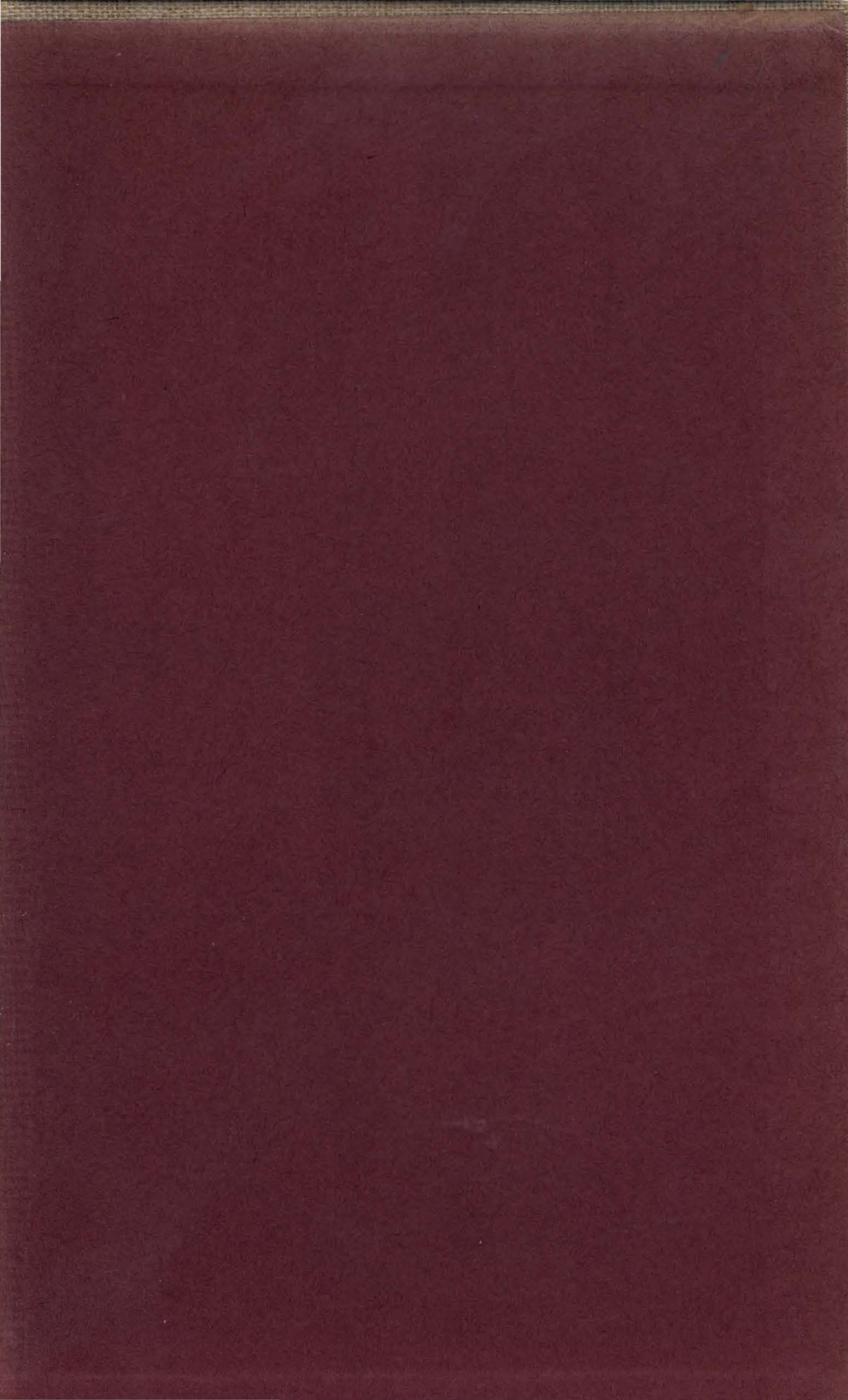
Druck von Julius Beltz in Langensalza.

ADOLF VON HARNACK

ZUM 7. MAI 1931



Phot. Willot-Körner, Stettin



NEUE STUDIEN ZU MARCION

VON

ADOLF VON HARNACK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1923

C.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

3. REIHE 14. BAND HEFT 4

44. BAND HEFT 4

Printed in Germany.

Eingehende Kritiken meiner Monographie über Marcion[1] sowie Nachträge und Berichtigungen, die ich selbst zu geben vermag, fordern es, zu dem Thema zurückzukehren. Durch

1 Lietzmann i. d. „Ztschr. f. d. N.-Tliche Wissensch." 1921, S. 94f. — Jülicher, Marcion, i. d. „Christl. Welt" 1921 Nr. 18. — Eißfeldt, Christent. u. A. T., i. d. „Kartell-Zeitung des Eisenacher Kartells Akad. Theol. Vereine", 1921 Nr. 7. — K. L. Schmidt, Marcion und wir, ebendort. — v. Soden, in der „Deutschen Lit.-Ztg." 1921 Nr. 49; derselbe, i. d. „Ztschr. f. K.-Gesch." Bd. LX (N. F. III) 1922 S. 193ff. — Krüger im „Lit. Zentr.-Blatt" 1921 Nr. 19. — Koch i. d. „Theol. Lit.-Ztg." 1921 Kol. 313ff. — R. Harris, Marcions Book of Contradict., im „Bull. of the John Rylands Libr.", Manchester, Vol. VI Nr. 3, 1921 p. 289ff. — Windisch, im „Museum" (Leiden) August 1921; van den Bergh van Eysinga, in der Nieuw Theol. Tijdschr." 1921 III p. 218ff. (das zögernde und übelwollende Rückzugsgefecht eines radikalen Kritikers, dem die Felle weggeschwommen sind). — de Bruyne, in der „Rev. Bénéd. 1921 Octob. (p. 13ff.) — Lagrange, in der „Rev. Biblique" 1921 Octob. — Weinel i. d. „Deutsch. Allg. Ztg." 1921, 24. Dez. — Lowther Clarke i. d. Ztschr. „Theology", A monthly „Journ. of Historic Christianity" 1921 Nr. 17 p. 297ff. — Wikenhauser, im „Oberrheinisch. Pastoralblatt 1921, 15. August. — Grützmacher i. der „Theologie der Gegenwart", XV. Jahrg., 1921, Heft 4 S. 124ff. — A. Th. J., i. d. „Theol. Tidsschr." Kopenhagen 1921, 27. Nov., S. 18. — Walter Köhler i. d. „Neuen Züricher Ztg." 1921 Nr. 668 (7. Mai). — Moffat, im Hibbert Journ. 1921, Juli, p. 772ff. — Behm, im „Theol. Lit.-Bl." 1922 Nr. 12, S. 183f. — Stalker, im „Expositor" 1922 Vol. XXIII April, p. 241ff. — d'Alès, Marcion, la Réforme chrét. au II. siècle in den „Recherch. de Science Relig." 1922 Vol. XIII, Mai bis Aug., p. 137ff. — Hein, Moderner Marcionitismus, in den „Theol. Blättern" 1922 Nr. 6 u. 7. — Vogels, in der „Theol. Revue" 1922 Nr. 3/4. — Jordan, im „Theol. Lit.-Bericht" 1922 Nr. 3. — E. Vischer, im Kirchenbl. f. d. Reform. Schweiz 1922 Nr. 28. — Hoh, in der „Lit. Beilage z. Augsb. Postztg." 1922 Nr. 11. — Grejdanus, Marcion Paulinist in zijne Gnaden-

die Kritiken sind folgende Hauptfragen wieder kontrovers geworden:

I. Was ist der Ausgangspunkt und deshalb auch der Grundgedanke im Christentum Marcions? Ist es wirklich der Gegensatz von Gut und Gerecht, Evangelium und Gesetz? Steht er dem Apostel Paulus in Wahrheit nicht viel ferner, als es zunächst den Anschein hat? Ist seine Lehre nicht doch nur eine, wenn auch besonders merkwürdige, Spielart des gnostischen Dualismus mit nachträglicher paulinischer Färbung? Ist er nicht massiver, naiver, minder evangelisch und minder eigentümlich, als er in meiner Darstellung erscheint? Ist er nicht von außerchristlichen Einflüssen sehr stark abhängig?

II. Ist seine Bedeutung für die Entwicklung des Christentums zur katholischen Kirche nicht von mir überschätzt; darf man ihn z. B. wirklich den Schöpfer des Neuen Testaments nennen?

III. Hat er der Gegenwart noch etwas zu sagen oder geht seine Bedeutung ganz in seiner Zeit auf?

IV. Hat sein Bibeltext Einfluß auf die katholischen Texte ausgeübt oder sind diese Texte nicht vielmehr ganz frei von einem solchen?

I

Meine Kritiker haben sämtlich, soweit sie auf die Frage eingegangen sind, es gebilligt, daß ich die Boussetsche These, der Marcionitismus sei eine Spielart des persischen Dualismus, abgelehnt habe; allein v. Soden und Walter Bauer machen starke Vorbehalte (indirekt auch Grejdanus), die besonders bei Bauer dazu führen, daß er zu einer Auffassung der christlichen Lehre Marcions gelangt, die die von mir vorgetragene ablehnt und zur älteren Auffassung (Marcion ein Gnostiker) zurückkehrt.

v. Soden stimmt zunächst in weitem Umfang meiner Auffassung Marcions zu[1]: „M. ist in allen wesentlichen Punkten

leer? i. der „Gereform. Theol. Tijdschr.“ 1923 Januar, Aflevering 9, p. 337ff. — Amann, M. et Marcionisme, in der Rev. des Sciences Relig. (Univ. de Straßbourg) 1923 Nr. 1, p. 111ff. — Walter Bauer, i. d. Gött. Gel.-Anz. 1923 S. 1—14.

1 Die folgenden Sperrungen sind von mir.

geradezu der polare Gegensatz zum Gnostizismus. Er ist nicht Enthusiast, sondern Biblizist, nicht Prophet, sondern Reformator, nicht metaphysisch, sondern ethisch bestimmt, nicht systematisch, sondern dogmatisch geartet. Daß er keine Äonenspekulation hat, ist für die Beurteilung seines Verhältnisses zum Gnostizismus in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Vor allem ist hier auf die Christologie zu achten: unterscheidet man bei dieser die Neutralisierung der geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit durch ihre Zerlegung in Äonen und ihre Einordnung in ein System von solchen als das eine Ende der Typenreihe und die modalistische Verabsolutierung derselben als das andere, so stellen M. und die Gnostiker auch hier die polaren Gegensätze dar, zwischen denen die gemäßigte und eingeschränkte Äonenlehre der kirchlichen Hypostasenchristologie vermittelt. M. E. ist M.s Zweigötterlehre überhaupt nichts anderes als die Potenzierung seiner modalistischen Christologie, und mit dieser ist er im Sinne der die Entwicklung bestimmenden Tendenzen mehr reaktionär als radikal"[1]. Aber dann erhebt v. Soden eine Reihe aufsteigender Bedenken; ich fasse sie also zusammen:

1. Harnack erkennt zwar den synkretistischen und vulgärdualistischen Einschlag und damit gewisse Berührungen mit dem Gnostizismus bei M. an, aber es darf hier eine wurzelhafte Gemeinschaft nicht verkannt werden.

2. Daß M.s gerechter Gott immer wieder zum bösen Gott hinschillert und leicht in ihn umschlägt — wie vor allem auch die spätere Entwicklung der Marcionitischen Kirche beweist —, ist nicht gebührend gewürdigt.

---

1 Die Formulierung ist ausgezeichnet. M. vertritt hier dieselbe Reaktion wie die modalistische Hälfte der Montanisten und vor allem wie Papst Zephyrin mit seiner öffentlich zur Nachachtung promulgierten Formel: *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα, γεννητὸν καὶ παθητόν.* Vgl. auch Orig., Comm. II § 29 in Joh.: *Ἕτεροι οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (s. Apelles). Und auch er bemerkt dazu: *τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.* M.s Modalismus war nur den Theologen anstößig, nicht der großen Menge der Laien.

3. Harnack zieht zuweilen sehr sublime Consequenzen in bezug auf M.s Lehre, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen. „Er argumentiert etwa (bei der Lehre von der doppelten „Gutheit“ oder bei der Reconstruction der Eschatologie M.s) mit Paulusstellen, die M. stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las.“

4. Harnack „substituiert, M. betreffend, den Paulinisch-Lutherischen Gegensatz von Gesetz und Gnade, Glauben und Werken und berücksichtigt nicht, daß dieser Gegensatz bei ihm entleert und entgeistigt wird, indem er von ihm zu dem der zwei Götter hypostasiert und mythologisiert und in der Askese ein neues Gesetz aufgerichtet wird . . . Es bedeutet eine Idealisierung, wenn Harnack Marcion meinen läßt, daß die verstorbenen Gerechten des Schöpfergotts nicht erlöst werden können, weil sie den Mangel ihrer Gerechtigkeit nicht erkennen, während die Heiden und Sünder mit der vergebenden Gnade die Erlösung ergreifen . . . Bei der Bilanzziehung wird die von Harnack anerkannte Tatsache, daß M. den Paulus gründlich mißverstanden und unerhört vergewaltigt hat, nicht voll zur Geltung gebracht . . . M. ist dem Schuldgedanken (und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein) völlig verschlossen. Er ist an diesem Punkte nicht mehr, sondern weniger feinfühlig als mancher unter den Gnostikern . . . Die exclusive soteriologische Einstellung, die Harnack immer wieder an M. rühmt, ist doch zum guten Teil (keineswegs ganz) nicht die religiöse Antithese gegen eine religionsphilosophische Kosmologie, sondern die barbarische Verkennung der hier seinerzeit gestellten Probleme und die willkürliche Verleugnung von Consequenzen aus den eigenen Voraussetzungen, also mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung.“

Grejdanus bestreitet, daß M. in seiner Gnadenlehre Pauliner war im Gegensatz zu meiner Darstellung, in der er als consequenter Pauliner erscheine; M. kenne in Wahrheit die Gnade nicht; diese sei bei Paulus etwas viel Tieferes, nämlich die schuldvergebende Liebe; des Menschen Sünde ist bei M. nicht Sünde gegen Gott; also ist auch bei M.

die Gnade nicht eigentlich Vergebung; seine Auffassung schließt es aus, daß der Mensch sich selbst verdorben und ins Elend gebracht hat. Daß ich diesen Unterschied zwischen Paulus und M. nicht eingesehen habe, liege an meiner mangelhaften christlichen Erkenntnis, wie ich sie im „Wesen des Christentums“ bekundet habe.

Bauer beginnt in seiner Kritik damit, daß ich fremde Einflüsse bei M. unterschätze und den Einfluß des Paulus überschätze. Ein ähnliches Erlebnis wie das des Paulus, bzw. die Erkenntnis des entscheidenden Gegensatzes von Gesetz und Gnade, sei bei dem Heidenchristen M. überhaupt und als Ausgangspunkt undenkbar; sein Widerspruch beziehe sich gar nicht auf das Gesetz als solches (so daß das Mosaische nur ein Typus desselben wäre), sondern ausschließlich auf das A.-Tliche Gesetz (die Askese, welche eine Ertötung des Menschtums fordere, zeige, daß M. doch unter einem fordernden Gott stehe); er verrate auch nichts von einem durch das Gesetz nach vergeblichen Anstrengungen erregten Sünden- und Schuldbewußtsein, sondern kennt nur eine Erlösung von Elend, wobei er mit dem Gott der Liebe nicht Ernst mache, indem er sich mit der Erlösung einer kleineren Anzahl von Menschen begnüge. M. hat das A. T. als Ganzes verabscheut und in und mit ihm auch das Gesetz; umgekehrt hat er nicht aus einem Erlebnis den Glauben an einen Gott, der ausschließlich Liebe und Güte ist, gewonnen, sondern dieser ist ihm lediglich als Antithese zum A.-Tlichen Gott entstanden. Da sich ferner die doketische Christologie, die überasketischen Neigungen u. a. nicht aus dem bewegenden Gegensatz von Gerecht und Gut ableiten lassen, so ist zu fragen, ob diesem Gegensatz die beherrschende Stellung bei M. zukommt und ob er seine Gedanken, die nichts weniger als Paulinisch sind, überhaupt in den Paulusbriefen gefunden, ob er sie nicht vielmehr an diese nur herangebracht hat. Der wahre Sachverhalt stellt sich so dar, daß der Widerwille gegen das Judentum und die zum Ekel gewordene Abneigung gegen die materielle fleischliche Welt bei ihm in der heftigen Feindschaft gegen den Judengott, der zugleich Weltschöpfer ist, zusammengeflossen sind. Von dieser Doppel-Voraussetzung

des Hasses aus waren ihm das Evangelium und Paulus willkommen und bereicherten und bestimmten nun seine Gedankenwelt; von hier aus erklären sich alle Hauptpunkte seiner Lehre — unter gewichtigen Anregungen von außen (s. u.) — befriedigend.

Die Annahme, die Erfahrung Gottes als der Gnade sei der Ausgangspunkt für M., verbiete sich auch durch die Beobachtung, daß das positive Gebot der Liebe keineswegs den Mittelpunkt der Frömmigkeit M.s bilde, ferner auch durch die andere Beobachtung, daß er zwar enthusiastisch den absoluten Wert des Evangeliums verglichen mit dem A. T. preise und umgekehrt ebenso ergriffen den Abscheu vor dem „Fleisch" zum Ausdruck bringe, aber ein Erlebnis der Gnade niemals in heiliger Begeisterung zum Ausdruck gebracht habe. Endlich zeigen auch die beiden von ihm als Devisen bevorzugten evangelischen Sprüche (vom neuen Wein und den alten Schläuchen; vom bösen und guten Baum) nicht den gnädigen Gott, der das Gesetz abtut, sondern den Gegensatz des unbedingt vollkommenen und des schlechthin verdorbenen Gottes.

Von hier aus bedarf die Ansicht Harnacks vom gerechten Gott, wie ihn M. sich vorgestellt, eine gründliche Revision: Er ist in demselben Sinn schlecht, wie der Vater Jesu Christi gut ist, und auch seine Gerechtigkeit ist eben nur schlechte Strafgerechtigkeit. Es bereitete, so darf man vermuten, „M. eine innere Genugtuung, ein Wort, das sonst etwas Gutes bezeichnet, durch Einschließung in Anführungszeichen zu einem Schimpf für den Demiurgen zu machen. Ich verspüre etwas wie ätzenden Hohn in der immer wiederkehrenden Rede vom ‚gerechten' Gott" . . . „Marcion redet vom ‚gerechten' Gott, wie wir von einem ‚sauberen' Herrn und einem ‚netten' Menschen sprechen. Wohl hat man den giftigen Spott M.s schon früh nicht mehr verstanden" . . . „Marcions ‚Gerechtigkeit' gehört in das Register der Sünden des Weltschöpfers hinein und will denselben ebenso zum Schlechten stempeln, wie die anderen Prädikate, die ihm beigelegt werden." Die Kirchenväter haben, so scheint es, richtig empfunden, wenn sie den Demiurgen im Sinne M.s direkt als schlecht ausgeben.

Allerdings geht Bousset zu weit mit seiner Identifizierung des Marcionitischen und Persischen Dualismus — Marcion hat neben dem Weltschöpfer die schlechte Materie, identifiziert ihn nicht mit dem Teufel und kennt den Dualismus von Licht und Finsternis nicht —; aber diese Zugeständnisse geben dem A.-Tlichen Gott keinen Auftrieb, der ihn über das Niveau des Schlechten erheben. Die Materie entlastet ihn nicht und auch der Teufel nicht, weil die ganze schlechte Schöpfung schließlich doch auf ihm sitzen bleibt (die Materie ist eingeführt, um dem Weltschöpfer nicht die Kraft zuzuschreiben, aus dem Nichts schaffen zu können, und der Teufel mußte aus dem N. T. übernommen werden).

Die hier gegebene Betrachtung wird von der späteren Entwicklung des Marcionitismus bestätigt; sie nötigt aber auch, M. in einen größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, woraus sich die erheblichste Einschränkung seiner Originalität ergibt. Trotz unleugbarer Unterschiede tritt eine starke Abhängigkeit M.s vom Gnostizismus hervor: die Vorstellung von den beiden Göttern (der eine als untergeordneter Demiurg) ist übernommen; der „fremde“ Gott gehört doch zum „unbekannten“ Gott und scheint keine ganz originelle Schöpfung zu sein (Reitzenstein); die antijüdische Orientierung hat in jenem Zeitalter, sowohl in der Großkirche, als auch vor allem bei den Gnostikern, verschiedene Vertreter (besonders bei den Mandäern, Reitzenstein), und zeigt M. weniger im Bann des Paulus als von einer Zeitströmung ergriffen, auf die auch der dualistische Einschlag in seiner Frömmigkeit (der Haß gegen die Welt, Askese usw.), der einen großen Teil seines Einflusses erklärt, zurückzuführen ist. Soweit Bauer.

Wollte ich alle diese Einwürfe erschöpfend erledigen, so müßte ich einen großen Teil meines Werkes noch einmal schreiben, was vielleicht das Beste wäre, aber nicht möglich ist. So muß ich mich begnügen, Hauptbeobachtungen den Erwägungen meiner Kritiker entgegenzustellen, in der Hoffnung, daß sie genügen werden, weil schließlich die zahlreichen erhobenen Bedenken sich durch die Entscheidung über die Hauptpunkte erledigen lassen. Generell be-

merke ich, daß m. E. diese Bedenken nicht erhoben worden wären, wenn die Kritiker sich den ganzen Inhalt der „Antithesen“ und speziell die tiefen Paulusgedanken, die M. in seinem Kanon bewahrt und ausgelegt hat, stets gegenwärtig gehalten hätten. Um das Werk nicht noch ausführlicher werden zu lassen und Wiederholungen zu vermeiden, hatte ich bei der Darstellung der Lehre M.s nur wenige Verweisungen auf die einzelnen „Antithesen“ gegeben, die als ein einheitliches Ganze vorangestellt sind.[1] Ich sehe nun, daß ich den Lesern damit zuviel zugemutet habe und Wiederholungen nicht hätte scheuen sollen. Zur Sache bemerke ich — und meine Kritiker werden mir gewiß Glauben schenken — daß ich seit Jahrzehnten alle die Einwürfe selbst erwogen habe, die sie mir vorhalten; denn sie drängen sich ja geradezu auf; aber sie sind doch unrichtig oder nur in bescheidenem Umfang richtig und werden in diesem von mir nicht abgelehnt. Folgende Hauptpunkte sind festzustellen:

1. Bei Marcion ist alles auf den Glauben gestellt, und zwar auf den Glauben an die Erlösungstat des Gott-Christus, der mit seinem Blute am Kreuz die Sünder losgekauft hat und sie durch den Glauben in „gute“ umwandelt. Adamant. II, 9: „Der Tod des Guten ist das Heil der Menschen geworden“; II, 1f.: „Der gute (Gott) errettet die, die an ihn glauben“; II, 19f.: „Der gute (Gott) ist der Vater der Gläubigen;“ I, 3: „Der gute (Gott) hatte Mitleid mit ihm Fremden als Sündern; weder als gute noch als böse begehrte er sie, sondern er erbarmte sich ihrer in herzlicher Rührung“; II, 6: „Der gute (Gott) erlöste die Menschen, die schlecht waren, von dem üblen (Gott) und verwandelte sie durch den Glauben und machte die, die an ihn glauben, zu guten“ (*Κακοὺς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ῥυσάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ*); Apelles: „Gerettet werden die, welche ihre Hoffnung auf den Gekreuzigten setzen, wenn sie in guten Werken erfunden werden“; bei Tertull. IV, 18: „Aus

1 Das mußte geschehen; denn eine Zusammenstellung des quellenmäßigen Tatbestandes in bezug auf die „Antithesen“ war hier die erste Forderung.

dem Glauben erwuchs der großen Sünderin der zur Buße treibende Stachel", usw. Ich weiß nicht, wie es noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden kann, daß M. alles auf den Glauben stellt, eine innere Umwandlung durch den Glauben bewirkt sieht (von Sündern zu Guten), zum Inhalt dieses Glaubens den Kreuzestod Christi macht und also in diesem entscheidenden Lehrstück echter Schüler des Paulus ist? Daß er das Lösegeld an den Weltschöpfer gezahlt sein läßt, begründet hier keinen wesentlichen Unterschied in der religiösen Höhenlage, da er zugleich aufs deutlichste zum Ausdruck bringt, daß es sich um die justificatio impii handelt und daß ihm die durch den Glauben bewirkte Umwandlung[1] des Sünders das Entscheidende ist. Liegt in dieser soterologischen Einstellung wirklich „mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung" vor? Muß man M. „eine barbarische Verkennung der seinerzeit gestellten Probleme" vorwerfen (so v. Soden), oder steht es nicht umgekehrt so, daß M. mit diesem klaren Paulinischen Glaubensbekenntnis die anderen christlichen Lehrer seines Zeitalters hoch überragt?

2. Damit ist auch der Einwurf zurückgewiesen, daß M. von Sünde und Sündenschuld nichts wisse, sondern nur vom menschlichen Elend, und sich dadurch von Paulus toto coelo unterscheide. Gewiß, das jämmerliche Elend des mißratenen Geschöpfs, des Menschen, steht ihm im Vordergrund, aber hat nicht auch Paulus Alles in dem Seufzer zusammengefaßt: „Ich elender (*ταλαίπωρος*; M. redete die Seinigen als *συνταλαίπωροι* an) Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes"? Sagt man aber, nach M. sei der Mensch für seine Sünde nicht verantwortlich, weil ihn der Schöpfer-

1 *Μεταβολή* kenne ich (aus der vorkatholischen Literatur) aus Justin, Apol. I, 66: dort heißt es, daß durch die h. Speise im Abendmahl *αἷμα καὶ σάρκες ἡμῶν κατὰ μεταβολὴν τρέφονται.* Eine mystisch-sakramentale Veränderung unserer leiblichen Natur ist gemeint; M. dagegen denkt an eine innere Umwandlung durch den Glauben. Paulus spricht von der „neuen Kreatur"; M. hat ihn verstanden, aber den Gedanken selbständig ausgedrückt. Apol. II, 2 nennt Justin die (erhoffte) Bekehrung eines in Sünden lebenden Menschen „*μεταβολή*". Das ist derselbe Sprachgebrauch, den M. befolgt.

gott so geschaffen habe wie er ist, so übersieht man, daß auch nach M. die Menschen für die Übertretung der zehn Gebote sowohl dem Schöpfergott als dem guten Gott verantwortlich sind (die Katechismusforderung hat ja M. als selbstverständlich bestehen lassen), und man übersieht ferner, daß M. die Menschen für ihren Unglauben, nachdem Christus erschienen ist, verantwortlich macht. Sofern in bezug auf diese doppelte schwere Verantwortlichkeit Schwierigkeiten und Probleme übrig bleiben, sind sie für M. nicht andere oder größere als für jede Theorie auf diesem Gebiet. Soll ich aber, abgesehen hiervon, die Zahl der Kirchenväter aufzuzählen anfangen, bei denen auch das Sündenelend stärker im Vordergrund steht als die Sündenschuld? Wie steht es bei Athanasius? Ferner, die Dialektik, daß es vor dem Mosaischen Gesetz keine Sünde gab und doch gab, entfernt sich nicht allzuweit von Paulus; ausdrücklich hat M. auch gesagt (bei Orig. zu Röm. 5, 20): „Haec fuit causa datae legis, ut peccatum, quod ante legem non fuerat, abundaret." — Wenn v. Soden behauptet, ich zöge zuweilen sehr sublime Consequenzen in bezug auf M.s Lehre, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen („Harnack argumentiert bei der Lehre von der doppelten ‚Gutheit' oder bei der Reconstruction der Eschatologie M.s mit Paulusstellen, die M. stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las"), so bitte ich um Belege; denn indem ich ein großes Material herbeigezogen habe (M.s Texte und M.s Exegesen), welches bisher noch niemals zur Bestimmung der Lehre M.s herangebracht worden ist, habe ich mich sorgsam gehütet, irgend etwas für M. zu behaupten, was sich nicht urkundlich belegen läßt, und vor allem mich von den Urkunden zu der Anerkennung zwingen lassen, daß M. die Begriffe *δίκαιος, νόμος*, ja selbst *ἀγαθός* in einem doppelten Sinn braucht, wie er auch zwischen *κακός* und *πονηρός* scharf unterschieden hat. Er ist hier keineswegs „naiv", sondern geht in die Tiefe, und wer das nicht gelten läßt, muß zeigen, daß das nur Schein ist oder gar nicht existiert. Natürlich kann ich mich hier oder dort geirrt haben; aber einen Nachweis hat v. Soden nicht versucht. Man darf

aber ferner nicht vergessen, daß die Kirchenväter nur für die groben Antithesen, nicht aber für die hinter ihnen liegenden feinen Glaubensurteile M.s ein Interesse gehabt haben; dennoch sind zum Glück solche erhalten, so daß man die Höhenlage und den Zusammenhang der Gedanken noch zu bestimmen vermag. Das gilt auch von der Eschatologie, die die Dreifaltigkeit der ethisch-theologischen Gedanken M.s (böse, gerecht, gut) und die zuletzt sich ergebende Monarchie des guten Gottes trotz der dualistischen Formel klar dartut[1]. Das gilt auch — damit kehre ich zum Anfang dieses Abschnitts wieder zurück — von seinem Sündenbewußtsein. Wer auf die freche Frage: Warum sündigst Du nicht darauf los, wenn Dein Gott nicht richtet? einfach antwortet: „Das sei ferne, das sei ferne" (bei Tert. I, 27), der bekundet mit solcher aus Röm. 6, 1f. stammenden Antwort nicht Leichtfertigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Sünde oder Verlegenheit, sondern tiefsten Ernst und schirmende Gnadenerfahrung: „Wir, die wir der Sünde abgestorben sind, wie können wir noch in ihr leben?" Erst wenn man das zugestanden hat, ist andrerseits festzustellen, daß M.s Beschreibung des im Fleische wurzelnden Sündenelends und seine Ekelempfindung gegenüber demselben, sofern

1 Auf der Hand liegt, daß M. in der Eschatologie seinen Hauptgedanken, daß der Gott der Liebe nicht richtet, nur formell hat festhalten können und eine schwere Inconsequenz in den Kauf nehmen mußte. (Am Ende der Dinge werden die Nicht-Erlösten von dem Angesicht des guten Gottes beseitigt.) Allein die Inconsequenz ist doch wohl nur ein Ausdruck seines religiösen Ernstes, der hier übergreift über die sonst festgehaltene Theorie. — Den Descensus Christi ad inferos erklärt v. Soden nicht richtig, wenn er sagt, M. beurteile ihn naiv: „Die vom gerechten Gott Gepeinigten laufen zu dessen Besieger über, die von ihm Belehrten bleiben auf seiner Seite." Wir besitzen hier bei Irenäus die authentische Interpretation M.s („inquit"); nach dieser liegt das Akumen des Vorgangs darin, daß die Sünder Christus als Erlöser erkennen und ihm zulaufen, die „Gerechten" aber ihn verkennen, indem sie eine neue versucherische Aktion des lästigen Richters argwöhnen („lex fidem impedit"). Diese Interpretation bestätigt also den wichtigen und tiefen Gedanken M.s, daß die „Gerechten" blind, taub und verstockt sind gegenüber dem wahrhaft Guten und aus der Sphäre der Welt und des Gesetzes überhaupt nicht mehr herauskönnen, während auch die gröbsten Sünden die Empfänglichkeit für das Gute nicht ausschließen.

sie nicht auf ganz individuellen Erfahrungen beruhen, aus einer der christlichen ursprünglich fremden Betrachtung stammen können, die in seinem Zeitalter außerhalb des Christentums Vertreter hatte. Aus späterer Zeit übrigens kann man bei christlichen Mönchen und Neuplatonikern Zeugnisse genug über das Fleisch und die Zeugung finden, die an Realistik und Ekelempfindung den Marcionitischen nicht nachstehen[1].

3. Daß der bewegende Gegensatz für Marcion „Gut > Gerecht" (erbarmende Liebe und strafende Gerechtigkeit, lex und evangelium) ist, erkennt v. Soden an, weil die Quellen diese Tatsache aufdrängen; wie gerne hätten die Kirchenväter sämtlich — nur einige haben es getan —, diesen Gegensatz in „Gut und Schlecht" verwandelt, wenn sie es vermocht hätten! Ein einziges rundes Zeugnis wie das des Origenes („. . . nam ut concedamus Marcioni . . . posse differentias deitatis inducere et aliam boni naturam, aliam vero iusti describere") oder das des Clemens Alex. genügt eigentlich schon (*Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὸν νόμον κακὸν μὲν οὐ φήσουσι, δίκαιον δέ, διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου*)[2]. Was aber vom Gesetz gilt, gilt durchweg auch vom Gesetzgeber (lex = deus legis, Tert. V, 13). Dennoch hat Bauer den Versuch Boussets wiederholt, den Weltschöpfer im Sinne M.s als rundweg schlecht

1 „M. ist dem Schuldgedanken und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein völlig verschlossen" — aber wenn er eine *μεταβολή* aus der Schlechtigkeit zum Gutsein (s. o.) für den Ertrag der Erlösung hält und wenn es höchst wahrscheinlich seine Charakteristik der großen Sünderin ist (Tert. IV, 18): „per paenitentiam ex fide iustificata", so kann ihm das Sündenbewußtsein nicht gefehlt haben. Bei dem unsäglichen Umfang der Erlösung (der gute Gott befreit von dem Fleisch, der Sünde, dem Gesetz, der Welt, dem Weltschöpfer) ist es nicht auffallend, daß bei M. alles in der einen Stimmung zusammenlief: „Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert." Deshalb aber zu behaupten, er habe das Paul Gerhardsche Bekenntnis: „Herz freu' dich, du sollst werden vom Elend dieser Erden und von der Sündenarbeit frei", nur in seiner ersten Hälfte anerkannt, geht viel zu weit.

2 Also hat M. ausdrücklich über die Begriffe *ἀγαθόν* und *δίκαιον* reflektiert (nicht nur über *εὐαγγέλιον* und A. T. [*νόμος*]) und sie zum bewegenden Gegensatz gemacht, indem er in diesem Zusammenhang das *κακόν* zurückgewiesen hat.

zu erweisen, ja er vermutet, daß die Bezeichnung „gerecht" nur ein ätzender Hohn und Spott sein soll. Diese Hypothese scheitert bereits an zahlreichen Stellen des Römerbriefs, die M. stehen gelassen hat, die er aber hätte ändern müssen, wenn er den *νόμος* (*θεὸς τοῦ νόμου*) als grundschlecht betrachtet hätte[1]. Bauers Hypothese ist mir aber um so unbegreiflicher, als er in klarer Erkenntnis und mit vollem Recht erklärt, M.s zweiter Gott decke sich im Sinne M.s rund und restlos mit dem Gott des A. T.s und sei darin erschöpft. Da M. nicht allegorisierte und nichts eskamotierte, und da er durchweg den Buchstaben des A. T.s als zuverlässige Wirklichkeit respektierte, dieses Buch aber umgekehrt las als die Juden und die Kirchenväter, d. h. das Höhere im Buch zum Niederen herabzog (nicht umgekehrt), so war dem strengen Biblizisten doch schlechterdings kein anderes Urteil möglich als das: dieser Gott ist *δίκαιος* — denn an unzähligen Stellen des A. T.s erscheint er so, verfolgt mit Eifer das Schlechte und die Sünden und ist die Quelle und der Schirmherr moralischer Heiligkeit — und er ist *πονηρός*[2]: *πονηρός* in allen Abstufungen des für seine Menschen Lästigen, vom Bedrücker bis zum Peiniger, vom zornigen bis zum vernichtenden Despoten, vom Kleinlichen bis zum Erbärmlichen, vom Beschränkten bis zum Unwissenden und vom Schöpfer des Ungeziefers bis zum Schöpfer der schlimmsten Übel[3]. Wenn es anders wäre und er die *πονηρία*

1 M. hat u. a. die Stelle stehen gelassen Röm. 7, 12: *ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.*

2 Das ist (in absichtlichem Gegensatz zu *κακός*) das Wort, das M. neben *δίκαιος* als term. techn. für den zweiten Gott gebraucht hat; s. als Zeugen sogar noch Theodoret, h. f. I, 24: *δίκαιος καὶ πονηρός.*

3 Man vgl. die Wörterbücher unter „*πονηρός*" — notmachend, beschwerlich, lästig, schlimm, widrig, ungünstig, häßlich, elend, jämmerlich, boshaft („malignus", das kann freilich unter Umständen schlimmer sein als „malus"). Da hat man die Eigenschaften des Marcionitischen Weltschöpfers mit und neben „*δίκαιος*"; nur „schlecht" gehört nicht zu ihnen. Da M. nach Tert. I, 2 einen seiner Ausgangspunkte für die Charakteristik des Weltschöpfers (und die Entstehung der Sünde) bei Jesaj. 45, 7 genommen hat — ich hätte das in meiner Zusammenstellung der Antithesen S. 95 stark hervorheben müssen —, so war es leicht, ihm unterzuschieben, er halte den Weltschöpfer für schlecht; allein in den Worten: *ἐγὼ ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ ὁ κτίζων κακά,* ist sowohl die erste Hälfte zu beachten als auch der artikellose Plural *κακά.*

und „*δικαιοσύνη*“ nur als Erscheinungsformen der *κακία* beurteilt hätte, hätte er seine „Antithesen“ überhaupt nicht zu schreiben gebraucht; denn wenn dem guten Gott einfach ein schlechter Gott gegenüberstände, verständen sich alle seine Schlimmheiten von selbst; nun aber erscheinen sie Stück für Stück als Enthüllungen seiner gerechten Natur. Den Ausgleich aber zwischen *δίκαιος* und *πονηρός* hat M. so getroffen, daß er die Gerechtigkeit als Grundeigenschaft bestehen ließ, diese aber als ius talionis und pure Strafgerechtigkeit und in ihrer rein diesseitigen Bestimmtheit zur Quelle alles Schlimmen machte. In dieser Auffassung liegt das Entscheidende; sie trennt ihn ebenso von den Kirchenleuten wie von den Gnostikern und gibt seiner religiös-sittlichen Haltung das Originelle. Von hier aus ist es keine sublime Spekulation, sondern einfach geboten anzuerkennen, daß M. einen doppelten Gegensatz zum Guten kannte, das Schlechte und das in dem Weltschöpfer, in seiner Welt und in seinem Gesetz, sich ausprägende „Gerechte“. Jenes ist an sich moralisch schlimmer als das Gerechte; aber dieses ist doch der größere Feind, weil es aggressiv ist und vom Glauben direkt und dezidiert abhält („lex fidem impedit“, sagt M.). In dieser Betrachtung — mag sich M. sonst noch so stark von der Verkündigung Jesu und des Paulus unterscheiden — setzt er den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus und den Kampf Pauli gegen judenchristliche Selbstgerechtigkeit fort.

Aber, wendet Bauer ein, der Abscheu M.s gegen das Gesetz ist gar nichts anderes als seine Abscheu gegen das A. T. überhaupt, mit dem er nicht allein steht, und darf daher nicht herausgehoben und isoliert zur Hauptsache gemacht werden, zumal da es nur das Mosaische Gesetz, nicht aber das Gesetzliche an sich ist, das ihn zum Eifern bringt, ferner zeigen die von ihm als programmatisch an die Spitze gestellten Worte vom neuen Wein und den alten Schläuchen und von den beiden Bäumen, daß es sich lediglich um den bekannten gnostischen (kosmologischen) Dualismus handelt, weiter wird alles viel einfacher, ja ganz klar, wenn man den Ausgangspunkt M.s ausschließlich im Negativen sieht, in seiner doppelten Abscheu vor dem A. T. (Judentum) und vor der greulichen Welt, dem gegen-

über sich das Positive (der andere Gott als der gute und als der Erlöser) von selbst ergeben mußte, und endlich besitzen wir überhaupt kein Zeugnis dafür, daß er irgend etwas erlebt und empfunden hat, was der Bekehrung des Paulus im Sinne der Loslösung vom Gesetz analog wäre.

Was den ersten Einwurf betrifft, so ist richtig: M.s Abscheu gilt dem A.-Tlichen Gott und seinem Buche in ihrer Totalität, und wenn er an das Gesetz denkt, denkt er an das Mosaische; aber warum haben denn andere „Irrlehrer" nicht auch das Objekt dieses Abscheus auf den Nenner „Gerecht" gebracht? Das verlangt doch eine Erklärung! Die Beschränkung aber auf das Mosaische Gesetz — doch las auch er, was im Römerbrief über das moralische Naturgesetz steht — ist nur eine Spezialerscheinung innerhalb der merkwürdigen Beobachtung, daß er sich mit seinen Gedanken ausschließlich im A. T. und im Evangelium bewegt. Das ganze Heidentum, die gesamte Mythologie, die gesamte Philosophie, Mystik und Gnosis interessiert ihn nicht, ja existiert für ihn nicht. Er ist in jeder Hinsicht der am wenigsten hellenische, bzw. orientalisch-hellenische Christ, den wir kennen. Das ist vielleicht der durchschlagendste Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern. Will man ihn erklären, so bietet sich eine Erklärung dar, die ich seit langem im Stillen gehegt, aber nie ausgesprochen habe, weil ich sie nicht beweisen kann: M. bzw. seine Familie kommt vom Judentum her; jüdischer Proselytismus ging der Bekehrung zum Christentum voran, was ja nicht auffallend, sondern bei den Bekehrungen ältester Zeit die Regel gewesen ist; dafür spricht auch, daß er die messianischen Weissagungen ebenso erklärt wie die Juden[1]; sein Christentum erbaut sich also auf einem Ressentiment in bezug

1 Er kennt ihre zeitgeschichtlichen Deutungen; ist er spontan auf sie gekommen? Und ist nicht auch das ein Beweis für einen früheren Zusammenhang M.s mit dem Judentum, daß er dem A. T., und zwar seinem Buchstaben, so unbedingt traut? Welche Gnostiker, welche Kirchenlehrer haben das sonst getan? Jene machen Unterscheidungen oder nehmen Lug und Trug an, diese allegorisieren; M. aber hält's mit den Juden! Man erinnere sich hier, daß Tert.s Polemik gegen M. (Buch III) und „adversus Judaeos" auf großen Strecken einfach identisch ist.

auf das Judentum und seine Religion; ebendeshalb hat er auch eine ähnliche religiöse Erfahrung machen können, wie Paulus, nur daß sie viel weiter greift wie beim Apostel, der nur mit dem Gesetze bricht, aber sonst ein warmes Herz für sein Volk und dessen Erbgut besitzt, die der geborene Grieche nicht haben konnte. Notwendig ist indessen diese Erklärung nicht; geborene Heiden haben, wie zahlreiche Beispiele bis Porphyrius hin beweisen, dieselbe totale Ablehnung des A. T.s und seines Gottes zum Ausdruck gebracht, aber ohne dieselbe in der Formel „Gerechtigkeit und Gesetz“ zusammenzufassen. Für M. aber ist das Mosaische Gesetz das Gesetz überhaupt, weil ja der gesetzgebende Gott des A. T.s der Weltschöpfer ist, und weil ihm alles Heidnische eine quantité negligeable war. „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis“ (Tert. I 19).

Der zweite Einwurf Bauers wird kraftlos, sobald man erkennt, daß die programmatischen Worte vom neuen Wein und von den beiden Bäumen nur einleitende und formale Ausgangspunkte sind, die über die innere Natur des von M. gewollten Gegensatzes gar nichts aussagen. Sie sollen lediglich zum Ausdruck bringen, daß es sich um zwei entgegenstehende Mächte handelt, die unvereinbar sind und ihrer Natur folgen. Übrigens heißt der Baum im Gleichnis Jesu nicht der schlechte, sondern der vermorschte Baum. Eine innere Verwandtschaft mit dem kosmologisch interessierten Gnostizismus kann man also von hier aus nicht begründen.

Der dritte Einwurf ist an sich unwahrscheinlich: wie soll eine religiöse Persönlichkeit, und eine solche war doch Marcion, ihr Bekenntnis zum Gott des liebenden Erbarmens lediglich aus Negationen abgeleitet haben? Wie soll der Jubel über das unsäglich herrliche Evangelium nur aus einer logischen Antithese hervorgebrochen sein? Inwiefern ich aber von diesem Jubelwort einen zu weitgehenden Gebrauch gemacht haben soll, ist mir nicht deutlich, kann man doch diesen Gefühlsausbruch nicht hoch genug einschätzen gegenüber den dürftigen, parteiischen und verdunkelnden Referaten der Kirchenväter! Es steht hier so, wie in bezug auf Valentin mit dem großartigen Fragment Clem., Strom. IV, 13, 89 (*Ἀπ’ ἀρχῆς ἀθάνατοι κτλ.*) oder

in bezug auf Ptolemäus mit seinem Brief an die Flora; ohne diese Stücke würden wir diese Männer leicht verkennen! Nun soll aber der Gott der Gutheit und Liebe („Ex dilectione dei consecuntur vitam aeternam Marcionitae") deshalb bei M. eine bloße Construction sein, weil nur ein kleinerer Teil der Menschen selig wird und weil in der auferlegten Askese der Gott der puren Liebe doch als ein fordernder Gott erscheint. Aber wie oft ist das Glaubenswort „Gott ist die Liebe" bei überzeugten Christen jener Reflexion gegenüber völlig unerschüttert geblieben, und ist ferner die Zahl der Asketen aller Zeiten gering, die in der Askese schlechterdings keine „Forderung" gesehen haben, sondern das engelgleiche Leben, ja den Vorgeschmack der Ewigkeit selbst? Scheinbarer ist der Hinweis, daß M. so wenig von der Nächstenliebe bzw. von Werken der Liebe spricht; aber hatten die Kirchenväter Grund, diese Stellen hervorzuheben? Und hat nicht M. (Tert. IV, 16) geschrieben: „Creator quidem fratribus dari iussit, Christus vero omnibus petentibus; hoc est novum et diversum?" Hat er nicht ebenso die Feindesliebe in einer Antithese ausdrücklich hervorgehoben (Dial. I, 12), und hat nicht Apelles ausdrücklich ἔργα ἀγαθά beim Gerechtfertigten als notwendig bezeichnet? Warum sollen wir also glauben, daß M. die guten Werke der Liebe vernachläßigt hat? Aber selbst wenn hier etwas in der Praxis bei ihm fehlte, so war es ein Zurückbleiben hinter seiner eigenen Theorie, die alles Gute und alles Ewige auf die Liebe gestellt hat.

Durch diese Erwägungen erledigt sich auch m. E. der vierte Einwurf. Bauer vermißt ein dem Paulinischen ähnliches Erlebnis bei M.; aber bezeugen die Worte, die Bauer in diesem Zusammenhang ablehnt, nicht ein solches: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann?" [1] Wie soll man denn diese Worte verstehen, wenn sie nicht den Sinn haben: „Als Offenbarung Gottes ist mir das Evangelium aufgegangen, als einzige Offenbarung Gottes, die allem, was

1 Ein Reflex dieses Jubelausbruchs scheint mir in der wiederholten Angabe des Irenäus gegeben zu sein (III, 11, 7; III, 14, 3): „Marcion gloriatur se habere evangelium".

sich sonst als göttlich gibt, entgegensteht.“ Das braucht kein momentanes Erlebnis gewesen zu sein wie der Tag von Damaskus, aber nur einer konnte diese Worte niederschreiben, der ihren Inhalt als Durchbruch und als überschwengliches Wunder bei sich selbst erfahren hatte und immer wieder neu erlebte. Mir wenigstens ist hier ein anderes psychologisches Verständnis nicht gegeben. Und ist das Evangelium bei M. etwas anderes als eben der Gott der Liebe selbst bzw. als Christus — jener Christus, von dem M. bezeugt hat: „In evangelio est dei regnum Christus ipse“ (Tert. IV, 33)?

Ich brauche meinerseits nicht zu wiederholen, daß M. Paulus schwer mißverstanden hat und von ihm mit tiefster Entrüstung zurückgewiesen worden wäre, denn das habe ich aufs deutlichste in meiner Darstellung zum Ausdruck gebracht; aber daß er seinen Glaubensbegriff, die separatio legis et evangelii, die verhängnisvolle Natur des *νόμος*, die Bedeutung des Kreuzestodes und die nova creatura in Christo an den Briefen des Apostels gewonnen hat[1], scheint mir unwidersprechlich. Ebendeshalb läßt sich aber die Auffassung Bauers nicht halten, Paulus sei erst sekundär für M. von Bedeutung geworden — jener Paulus, dessen Evangelium ihm das Evangelium war und den seine Anhänger zur Rechten Christi thronend sahen!

Von hier aus muß das Maß der Abhängigkeit M.s von außerchristlichen bzw. gnostischen Denkweisen bestimmt werden, und nicht umgekehrt. Bei dieser Bestimmung ist zunächst zu betonen, daß M. für religionsphilosophische (metaphysische, kosmologische, rational-apologetische usw.) Theorien überhaupt kein Interesse oder nur ein höchst geringes besessen hat. Die durchschlagenden Beweise hierfür neben anderen liegen in den Tatsachen, daß 1. seine Kirche niemals eine gemeinsame Prinzipienlehre gehabt hat, vielmehr den verschiedensten Lehren und Lehrern hier Raum ließ, 2. daß M. sich selbst augenscheinlich in bezug auf die Materie bei einer schweren Unklarheit beruhigte. Er führte sie bei der Schöpfung ein, weil er, wie ich jetzt glaube, den gerechten Gott von der *σάρξ*

1 Auch den Gegensatz von *ἀγαθόν* und *δίκαιον* glaubte er dem Evangelium des Paulus entnommen zu haben, weil er es mißverstand.

und der *κακία* entlasten wollte[1], aber dann ließ er sie fallen und substituierte ihr den vom Weltschöpfer abgefallenen Engel, den Teufel. Immerhin, daß er überhaupt zur Materie als einer wirksamen *Ἀρχή* greifen konnte, zeigt außertestamentarischen Einfluß. Man wird diesen auch in dem Doketismus[2], der Beurteilung der Materie (des Fleisches), der Formierung der Askese, vor allem auch schon in dem Übergang zum Dualismus anzunehmen haben; aber viel besagt das nicht, und von einer wurzelhaften Verwandtschaft mit dem Gnostizismus darf man schwerlich sprechen; denn wo die Lehre von den *αἰῶνες* und göttlichen *προβολαί* fehlt, gibt es keinen Gnostizismus. Auch reichte damals der Doketismus bis ins Herz der Großkirche hinein, und die Materie (das Fleisch) galt in weitesten Kreisen als schlecht und die strengste Askese als die frömmste. Die stärkste Verbindung M.s mit dem Gnostizismus liegt in der Zweigötterei — so nahe auch großkirchliche Lehrer dem theoretischen Dualismus zwischen *ὁ θεός* und *ὁ ἀρχὼν τοῦ αἰῶνος τούτου* gekommen sind, so haben sie ihn doch immer abgewiesen —, und ihre Aufhebung in der Eschatologie[3] bei Marcion kommt zu spät[4]. Allein tritt nicht

1 Das Motiv, der Weltschöpfer könne aus Schwäche nicht ohne einen Stoff schöpferisch sein, halte ich höchstens für ein sekundäres. Man beachte, daß nach einem der besten Zeugen, Clemens, M. ausdrücklich sagt (Strom. III, 3, 12): Die Schöpfung ist eine *φύσις κακὴ ἔκ τε τῆς ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένη δημιουργοῦ*.

2 Der Doketismus hinderte M. nicht, die volle Wirklichkeit des Kreuzestodes und die höchste religiöse Wertschätzung desselben zu lehren. Man darf überhaupt in bezug auf den altchristlichen Doketismus nicht die Consequenzen ziehen, die wir heute aus einer modern doketischen Theorie ziehen würden. (Nach modernen Begriffen waren auch Clemens und Origenes Doketen). Allerdings hat der Doketismus bei M. noch eine besondere Note, weil er die Geburt Jesu und seine Entwicklung abgelehnt hat.

3 M. kennt keine stystematische Dogmatik, sondern begnügt sich mit impressionistischen Erklärungen, unbekümmert um die dadurch entstehenden Widersprüche. So erklärt sich die monotheistische Eschatologie und das Fallenlassen der Materie nach der Schöpfung.

4 Daß es dem bedeutendsten Schüler Marcions, Apelles, nicht gelang, die Marcionitische Kirche zum Monotheismus zurückzuführen, ist ein Beweis, daß man den theoretischen Dualismus bei M. nicht unterschätzen darf.

auch hier eine Erwägung ein, die seinen Dualismus von dem gnostischen unterscheidet? Hält er nicht an ihm fest, weil er sonst genötigt gewesen wäre, eine Äonenspekulation zu entwickeln, von der er doch nichts wissen wollte? Wie dem aber auch sein möge und ob man sich den vulgär-gnostischen Einfluß auf ihn stärker oder schwächer denken mag — welcher Theologe ist jemals von den in der Luft liegenden Zeitvorstellungen frei geblieben? Und selbst wenn das Gnostische zu den Ursprüngen M.s gehört hat (was ich durchaus bezweifle) — muß nicht ein Denker nach der Kraft beurteilt werden, mit der er sich von seinen Ursprüngen befreit, und nach dem Eigentümlichen, das er ans Licht gestellt hat? Wir wollen uns doch nicht zu den trüben Historikern gesellen, die niemanden ertragen können, der einen Kopf größer ist als sie selbst, und die nicht ruhen, bis sie das Große klein, das Eigentümliche platt gemacht und alles Ungewöhnliche durch vermeintliche Analogien beseitigt oder trivialisiert haben[1].

II

Bauer und v. Soden stimmen in dem Urteil wesentlich überein, daß ich M.s Bedeutung für die Entwicklung des Christentums zum Katholizismus und speziell für die Entstehung des N. T.s überschätzt hätte[2]. In einer solchen Frage ist es

---

1 Davor sollte bei M. schon der fremde Gott warnen; ich erwarte den Nachweis, daß er kein anderer ist als der unbekannte oder daß ihn M. von einem Vorgänger übernommen hat. Die Marcioniten selbst waren sich bewußt, eine „fremde" evangelische Erkenntnis zu verkündigen, s. Clem., Strom. III, 3, 12: *Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὴν ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται.*

2 Von einer Seite wird auch moniert, daß ich die Bedeutung des Gnostizismus neben dem Marcionitismus nunmehr unterschätze (anders in der „Dogmengeschichte"). In der Tat habe ich mein Urteil an diesem Punkt etwas geändert. Über die geistige Bedeutung des Gnostizismus denke ich nicht anders als früher; aber die tatsächliche Bedeutung dieser Erscheinung, sofern sie einen Kampf und Reaktionen hervorgerufen hat, war nicht so gewaltig, sobald man den Gnostizismus vom Marcionitismus scharf scheidet. Schon der Hinweis auf vier Tatsachen zeigt dies: 1. Gegenüber der Armee von kirchlichen Bestreitern Marcions von Justin bis Esnik erscheint die

schwer, andere zu überzeugen, zumal alte Vorurteile nachwirken: Man kann — das verkenne ich nicht — zu jedem einzelnen Punkt auf dem kirchenconstructiven und dogmengeschichtlichen Gebiet, der für M.s Schöpfung charakteristisch ist, Parallelen und Vorstufen, sei es in der Großkirche, sei es bei Gnostikern, nachweisen; aber nicht nur in ihrer exclusiven Zusammenfassung liegt die Originalität M.s, sondern man muß auch fragen, ob die „Vorstufen" ohne sein Eingreifen zu den weiteren Entwicklungen geführt hätten, die sich tatsächlich ereignet haben. Die Beantwortung dieser schwierigen Frage hängt von integrierten geschichtlichen Eindrücken ab, über die man anderen schwer Rechenschaft zu geben vermag. Für mich ist die Behauptung, Marcion sei der erste „katholische" Christ gewesen, obgleich er als Reformer die Christenheit aus der Entwicklung zum Katholizismus herausreißen wollte, keine Parodoxie, wenn man bei „katholisch" an die Begründung der Kirche auf dem N. T. und dem umschriebenen Glauben und an die irdische Durchführung ihres Planes denkt[1]. Ich habe diese Einsicht an den größtenteils verschütteten Quellen ganz allmählich gewonnen, bin aber freilich dem naheliegenden Einwurf gegenüber wehrlos, daß ich bei der langjährigen und eifrigen Bemühung um den Gegenstand mich verlaufen habe.

Relativ am leichtesten erscheint es mir, in bezug auf M.s Bedeutung für die Schöpfung des N. T. doch noch ein einstimmiges Urteil herbeizuführen. Kein Streit besteht, daß 1. seit Paulus das geschichtliche Schema von zwei Bünden Gottes in der Christenheit geläufig war, daß 2. Marcion den Vier-

---

Zahl der Kämpfer, die gegen die einzelnen gnostischen Sekten geschrieben haben, verschwindend gering. 2. Irenäus will in seinem Hauptwerk vor allem die Valentinianer bestreiten, gleitet aber unwillkürlich in die Bestreitung Marcions. 3. Celsus, wenn man seine Darstellung durchschaut, bezeugt unstreitig, daß die Marcionitische Kirche die wirkliche und einzige Rivalin der großen Kirche in seiner Zeit gewesen ist. 4. Justin stellt seinen heidnischen Adressaten als Begründer des Pseudochristentums Simon Magus, Menander und Marcion vor und bezeichnet alle übrigen Häretiker als *„οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι"*.

1 Ich brauche an die entgegenstehenden schroff antikatholischen Elemente in M.s Christentum nicht ausdrücklich zu erinnern.

Evangelien-Kanon vorgefunden hat[1], daß 3. z. Z. M.s neben den Evangelien Paulusbriefe verbreitet waren und in hohem Ansehen standen[2], und daß 4. in den Gottesdiensten neben dem A. T. bereits Abschnitte aus den Evangelien gelesen wurden und wahrscheinlich Briefe (besonders paulinische) und Apokalypsen von der gottesdienstlichen Lesung nicht ausgeschlossen waren. Aber aus diesen vier Voraussetzungen konnte sich sehr Verschiedenes entwickeln. Ich habe darüber ausführlich in meiner Untersuchung „Über die Entstehung des Neuen Testaments" (Beiträge z. Einl. i. d. N. T., 6. Teil, 1914) gehandelt (S. 4—10). Die Darlegungen dort haben bisher die Aufmerksamkeit der Kritiker nicht gefunden. Das, was wirklich entstanden ist — eine zweite, dem A. T. ebenbürtige (bzw. übergeordnete), zweiteilige kanonische Büchersammlung — ist das, worauf man, wenn man seinen Standort in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nimmt, am wenigsten gefaßt ist, weil es die denkbar größte Neuerung gegenüber der bisherigen einzigen Geltung des A. T.s als kanonische littera scripta bedeutet, und weil es die Gleichsetzung der Autorität des Paulus[3] mit der Christi vollzieht. Nun kann man natürlich auch das katholische N. T. aus jenen Voraussetzungen

---

1 Damit ist nicht behauptet, daß die Spannung zwischen den drei ersten Evangelien und dem Joh.-Ev. überall schon beseitigt war. Aber ich vermag Bauer nicht beizustimmen, wenn er in der Ablehnung dieses Evangeliums seitens M. einen Beweis dafür sieht, daß sich das Evangelium in den Kreisen, in denen er lebte und auf die er zunächst wirken wollte, nicht der gleichen Geltung erfreute wie die andern Evangelien. Nach den Quellen vermögen wir nur zu urteilen, daß ihm apostolische Evangelien (also Matthäus und Johannes; er kannte ja auch die Apokalypse und lehnte sie ab) bekannt gewesen sind und er sie abgewiesen hat. Daß ihm aber Johannes willkommener hätte sein müssen als Lukas, muß ich noch immer (gegen Eichhorn und Bauer) bestreiten. Dieses Urteil ist freilich abhängig von der Beurteilung des Geistes des vierten Evangeliums, der m. E. in seinen generellen Zügen aus dem Judentum emporgeblüht ist und M. deshalb widerlich sein mußte.

2 Sowohl in der Großkirche als auch bei einzelnen Gnostikern (s. vor allem den Brief des Ptolemäus an die Flora).

3 Denn Paulus war zunächst im Kanon „der Apostolos", dem sich dann die anderen beigesellt haben.

ableiten; aber nur mit erst zu construierenden Zwischenstufen, die man nicht nötig hat, wenn man M.s Schöpfung hier einführt. Also ist man verpflichtet, dies zu tun. Weiteres hier auszuführen muß ich mir versagen, bis meine oben angeführte Darlegung über die verschiedenen Möglichkeiten der Entwicklung nachgeprüft sind und bis bewiesen ist, daß die Einführung einer selbständigen Urkunde für den neuen Bund, sei es eine unbedeutende Neuerung, sei es kein Werk Marcions ist. Ich kann auch nicht finden, daß meine Kritiker meine Berufung auf das negative Zeugnis Justins in seinem Dialog mit Trypho widerlegt haben; vor allem ist mir der Satz v. Sodens erstaunlich: „Der Dialog Justins bezeugt doch wahrlich die Schriften des N. T. in einer gegenüber der des A. T. für ihn nicht geringeren Dignität." Ich finde im Dialog weder Paulusbriefe noch überhaupt christliche Schriften als Teile eines N. T.s.[1].

---

1 v. Soden schreibt ferner: „Der den N.-Tlichen Kanon tragende Gedanke apostolischer Autorität ist jedenfalls vormarcionitisch, von M. nicht geschaffen, sondern nur beschränkt." Dieser Satz ist gewiß richtig, wenn es sich um die apostolische Autorität im allgemeinen handelt; aber er ist zum mindesten nicht beweisbar, höchstwahrscheinlich unrichtig, wenn der schriftliche Kanon in Betracht kommt. Für diesen ist der ihn beherrschende Gedanke der apostolischen Autorität erst als katholischer und antithetischer Gedanke in der Großkirche nachweisbar. Vorher stand allein die Autorität des „Kyrios", sei es in seinen Sprüchen, sei es in den Evangelien, neben dem A. T. (Dazu gab es inspirierte, also heilige Schriften der verschiedensten Art, Zahl und Dignität, von denen nur ein Teil apostolisch war; vgl. noch das Zeugnis des Clemens Alexandrinus). Es ist aber ein großer Unterschied, ob man sich auf Paulusworte zur Erbauung und Belehrung frühzeitig berufen hat, oder ob man in bezug auf apostolische Briefe den Grundsatz bildete: „Wir lassen Paulus und Petrus als Briefschreiber gelten (nehmen sie so an) wie den Herrn in den Evangelien." Dazwischen liegt die kanonische Identifizierung „Pauluswort = Christuswort", die M. zuerst vollzogen hat. Ich will nicht sicher der Behauptung widersprechen, daß sich diese Gleichung auch ohne den Vorgang M.s in der Großkirche allmählich vollzogen hätte; aber warum soll man M. hier eliminieren, wenn doch bei ihm nachweisbar ist, was sich in der Kirche erst ein Menschenalter später vollzogen hat — die exclusive Geltung des Apostolischen im inspirierten Schrifttum? Sodens Auffassung von der frühen Entstehung des N. T.s rückt ganz nahe an die Zahns heran; aber gegen dessen Hypothese bestehen doch die schwersten Bedenken.

III

Der große Mann in der Geschichte begründet ein Zeitalter. Das hat M. nicht getan; denn er hat sich nicht durchzusetzen vermocht, so vieles er auch negativ und positiv getan hat, um das altkatholische Zeitalter hervorzurufen. Dieses ist ohne M. nicht zu denken, so wenig wie der nachtridentische Katholizismus ohne Luther[1]. Hat er aber noch heute eine Bedeutung? Tatsächlich nicht. Sollte er sie haben? Ich meine wohl, und das habe ich in dem Schlußsatz meiner Darstellung zum Ausdruck gebracht (S. 265): „Man kann nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten finden!" Das Wort ist mißverstanden und mir mit mehr oder weniger Entrüstung verübelt worden. Obgleich es der Zusammenhang, in welchem es steht, unzweifelhaft macht, daß ich den Grundgedanken des Marcionitischen Christentums ablehne und ihm gegenüber an dem Bekenntnis: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (aus religiösen und aus geschichtlichen Gründen) festhalte, soll ich doch Marcionit geworden sein[2]! Aber der Wunsch, es möge doch auch unter uns gottsuchende Marcioniten geben, entsprang und entspringt lediglich der Einsicht, wie seltsam und minderwertig zahlreiche Gruppen von Gottsuchern heute unter uns sind und wie hoffnungslos irreführend ihre Wege! Ihnen gegenüber ist der Marcionitismus eine höchst wertvolle Erscheinung — nicht als „Prinzipienlehre", sondern als religiöse Weltanschauung und -beurteilung, und als Lehre von der Erlösung durch den Glauben; doch auch in der Prinzipienlehre hat der bedeutendste Schüler Marcions, Apelles, den Weg zum Monotheismus zurückgefunden, der ja latent in der Lehre des Meisters selbst liegt. Soll man nicht wünschen, daß die Suchenden, statt durch die Modeirrtümer hindurch zu gehen, vielmehr den Weg Marcions gehen und dann die Wahrheit finden?

---

1 Man hat die Parallele Marcion/Luther beanstandet, die doch ich nicht zuerst gezogen habe, sondern Neander. Ich verliere kein Wort über sie, weil ihr Recht und ihre Grenzen gleich offenbar sind.

2 So jüngst wieder F. Curtius im „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten" (29. April 1923); dazu die dankenswerte Berichtigung v. Wernle (a. a. O. 6. Mai).

Ich komme nochmals auf Marcions Weltschöpfer zurück. Es steht fest, daß M. ihn, erschöpfend, als *δίκαιος καὶ πονηρός* bezeichnet hat (s. oben). Setzt man, wie M. es selbst verlangt, Weltschöpfer = Welt und umgekehrt[1] — ist diese Formulierung nicht genial, und entfernt sie sich weit von dem Johanneswort: *Ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται?* Sie ist nur bestimmter und tiefer als dieses Wort; denn M. hat das *δίκαιον* als Grundierung hinzugefügt und damit eine Entdeckung auf dem Gebiet der Moral gemacht. Für *πονηρός* haben wir im Deutschen kein entsprechendes Wort; der Grieche hat sogar einen großen Helden *ἄριστος καὶ πονηρότατος* genannt, d. h. den „geplagtesten". Auch M. wird bei *πονηρός* nicht nur daran gedacht haben, wie bedrückend, lästig und verelendet die Welt und ihr Lauf durch die in ihr herrschende Macht ist, sondern auch daran, daß ihr Gott selbst ein geplagter Gott ist; denn er vermag den Kampf zwischen „gerecht" und „schlecht" nicht abzuschaffen, das Sinnliche nicht zu unterdrücken und den Abfall seiner Geschöpfe zur Materie nicht zu verhindern. Doch, ich will nicht weiter ins einzelne gehen, sondern einfach die Gedanken zusammenstellen, die in Marcions Lehre für alle Zeiten von Bedeutung bleiben; sie brauchen deshalb nicht durchweg als „letzte" Worte zu gelten:

1. Die entschlossene Beurteilung der Welt in der Totalität ihres Seins und in ihrer Lebensbewegung als „Welt", mit der sich der Christ nicht einlassen soll, obgleich er aus ihr stammt und als physisch-moralisches Wesen zu ihr gehört[2].

2. Die Dreiteilung der ethischen Zuständlichkeit und die aus ihr entspringende Teilung der Menschen in schlechte, gerechte und gute (aber ohne die Annahme der Gnostiker, diese Klassen seien durch die Constitution gegeben und der einzelne gehöre von Natur und für immer zu einer dieser Klassen).

3. Die Entdeckung (in Nachfolge des Paulus), daß das „Gerechte" zwar besser ist als das „Schlechte", aber daß es

1 Ich sehe daher in der Personifikation des Weltschöpfers eines der „Gerüste" Marcions, die man ohne Schwierigkeit abbrechen kann.

2 Die Ausprägung dieser Stellung zur Welt bis zur Aufhebung der Sexualität war durch das Zeitalter gegeben.

dem „Guten" gegenüber minder empfänglich ist und ihm schwerere Widerstände entgegensetzt als jenes.

4. Die Erfassung des Göttlichen unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der barmherzigen Liebe und die ebenso ausschließliche Gleichung „Gotteswirken = Erlösung".

5. Die Erkenntnis, daß der Glaube an den gekreuzigten Jesus Christus allein die Erlösung zu empfangen und festzuhalten vermag und daß daher in diesem Glauben allein das Heil besteht.

6. Die Ablehnung aller philosophischen Reflexionen (Metaphysik) soweit sie nicht durch die empirischen und religiösen Betrachtungen sich von selbst darbieten, bzw. die Indifferenz gegenüber den „Prinzipienlehren".

Wenn man behauptet, daß M. unsrer Zeit nichts mehr zu sagen habe, so muß man entweder zeigen, daß M. nicht so gelehrt hat, wie hier dargelegt, oder daß diese seine Lehren für uns belanglos sind[1].

IV

Die Kritiker haben anerkannt oder nicht widersprochen, daß Tert. ein Marcionitisches lateinisches N. T. vorgelegen hat, und sie haben bezeugt, daß damit eine wichtige neue Erkenntnis für die Geschichte des Kanons und Textes gegeben ist. Aber auch die Beobachtung, daß M.s Text, abgesehen von den tendenziösen Correcturen, einfach ein W-Text ist (auch in seinen harmlosen Sonderlesarten), ist zur Anerkennung gelangt.

Es handelt sich aber noch um die Frage, ob und in welchem Maße Marcions Text auf den katholischen eingewirkt hat. Mein Schlußergebnis, daß er eingewirkt hat, aber in geringem Maße, erscheint durch einen mißverständlichen Ausdruck (S. 245) unsicher bzw. unausgeglichen, was Bauer und v. Soden mit Recht bemerkt haben. Ich hatte geschrieben: „(Die Bedeutung M.s) wird durch die Beobachtungen erwiesen, wie stark die Marcionitische Bibel als solche und auch durch ihren Text auf die katholische eingewirkt hat." Gemeint

1 Sehr treffend Harris (a. a. O. p. 299): „... if we must call Marcion a heretic, who was really only a great spiritual leader."

habe ich, daß die Bibel M.s als solche stark eingewirkt hat[1] und außerdem noch, aber schwach[2], durch ihren Text[3]. An dieser Formulierung haben mehrere Kritiker Anstoß genommen, aber aus entgegengesetzten Anschauungen. Bauer und Lagrange nehmen einen stärkeren Einfluß auf den Kirchentext an, v. Soden stellt einen solchen (mit Zahn) überhaupt in Abrede. Er meint, daß auch bei den von mir als Marcionitische Eindringlinge im W-Text beurteilten Lesungen keine Notwendigkeit bestehe, sie für Marcionitische Tendenzcorrecturen zu halten; M. könnte auch hier ein Zeuge des W-Textes sein, ja das sei das Wahrscheinliche[4]. Ich habe das Problem noch einmal durchgeprüft (vgl. auch die nachstehenden „Nachträge und Berichtigungen" zu S. 229*) und bin zu dem Ergebnis gelangt, daß diese Annahme zwar nicht unmöglich, aber in hohem Grade unwahrscheinlich ist, ja ich muß noch einen Schritt gehen und Bauer (bzw. auch Lietzmann) Recht geben, daß ich den Einfluß des Marcionitischen Textes auf den Kirchentext noch etwas stärker hätte betonen, bzw. begründen können. Nicht nur erstreckt sich dieser Einfluß (wenn auch nicht sehr häufig) noch über den W-Text hinaus[5], sondern im W-Text selbst (Bauer verweist auf Luk. 22, 15—20; ich kann noch einige Stellen hinzufügen[6]) ist der Einfluß stärker nachweisbar[7].

---

1 Nämlich vorbildlich und auch durch ihre Prologe.

2 Das habe ich an mehreren Stellen bemerkt.

3 Damit ist die Annahme ausgeschlossen, die sich sonst nahelegt (Lietzmann u. A.), der katholisch-lateinische Text der Paulusbriefe sei nur eine katholische Revision des Marcionitischen. Diese Annahme läßt sich strikt widerlegen, und v. Soden kündigt eine Widerlegung an.

4 v. Soden hat diese Ansicht einstweilen noch nicht begründet.

5 Besonders interessant ist der Einfluß auf א.

6 z. B. Luk. 4, 16 f.; 24, 6 („Er ist nicht hier"); I. Kor. 15, 3 („was ich auch überliefert erhalten habe"). Vgl. die Nachträge.

7 Im altlateinischen Lukasev. steht — bessere Belehrung vorbehalten — der Palat. Vind. (e) dem Marciontext am nächsten, dann folgen Veron. (b), Colb. Par. (c), Vercell. (a), hierauf die andern und Dd. — Die wenigen Fälle, in denen man sich nahezu gezwungen sieht, Marcionitische Zusätze anzunehmen (9, 54. 55. 56; 23, 2 [bis]; 23, 34), werden doch immer wieder zu Nachprüfungen auffordern, ob sie nicht schon vormarcionitisch sind, weil die Annahme, M. habe freie Zu-

Dazu kommt, daß es einige Stellen im W-Text gibt, für die leider der Marcionitische Text nicht erhalten ist, bei deren Formulierung man aber fragen muß, ob sie nicht Marcionitischen Ursprungs sind[1]. Das ganze Problem kann erst dann gründlich erörtert werden, wenn der W-Text mit seinen Varianten für Lukas und Paulus, quoad fieri potest, hergestellt ist, eine Aufgabe, die noch dringlicher ist als die Herstellung des Diatessaron, am besten aber mit ihr zusammen unternommen wird. M. E. ist dabei als Grundlage die altlateinische Überlieferung (mit Ausschluß des afrikanischen Textes) und M.s Text zu wählen. Man wird hier zu überraschenden und sicheren Resultaten gelangen und endlich der Bevorzugung von Bℵ Origenes ein Ende machen.

---

sätze zum Evangelium gemacht, an sich von Schwierigkeiten gedrückt ist. Er war, so paradox das klingt, ein konservativer Biblizist. Das geht aus seiner Haltung gegenüber dem A. T. hervor, die schon sein Schüler Apelles für rückständig gehalten hat, und aus der auf alle Fälle ganz geringen Zahl von Zusätzen. Aber darf man dann überhaupt solche annehmen? Jedenfalls wird er auch sie nicht einfach erfunden haben. Für seine streng biblische Haltung spricht aber auch noch die Beobachtung, die ich in meinem Werk über M. nicht genügend betont habe, daß er augenscheinlich auf eigene Lehrformulierungen fast ganz verzichtet hat und auch in den „Antithesen" wesentlich das Bibelwort hat sprechen lassen. Wie selten haben sich die Schüler (Megethius und Markus) auf frei formulierte dogmatische Aussprüche M.s berufen, wie wenige hat Tertullian anführen können! Wo gibt es einen großen kirchlichen Lehrer, der es in dieser Weise vermocht hat, statt einer Dogmatik einfach die Schrift selbst sprechen zu lassen.

1 Bei anderen, für welche Marcionitischer Ursprung behauptet worden ist, ist er mir nicht wahrscheinlich.

Nachträge und Berichtigungen.

Register S. XII Z. 10 füge hinzu: S. 35* Basis Capitolina.

S. 21 Z. 10: Der Brief des Plinius über die Christen ist in oder bei Amisus geschrieben; s. Wilcken im „Hermes“ Bd. 49 (1914) S. 120ff.

Zu S. 27ff.: Hier ist hervorzuheben, daß u. W. zuerst Marcion ein Buch „das Evangelium“ genannt hat.

Zu S. 36 Z. 4: Marcion hat nach II Kor. 2, 17 (er las *οἱ λοιποί*) den Uraposteln auch *τὸ καπηλεύειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* vorgeworfen; s. zu S. 130 u. 94*.

Zu S. 42 Anm. 1 füge hinzu: und die Voranstellung des Petrus vor Jakobus (Gal. 2, 9).

Zu S. 48 Text Z. 2 v. u. vgl. unten die Note zu S. 167*.

Zu S. 51 nach Z. 12: Luk. 12, 4f. absichtlich verändert.

Zu S. 71 Z. 19: Hier ist der Ausdruck Justins (Apol., Adresse) zu vergleichen; Justin sagt, daß er eintrete für die *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισούμενοι καὶ ἐπηρεαζόμενοι.*

Zu S. 81ff.: Marcion hat sich in den Antithesen auch gegen Acta u. Apoc. Joh. ausgesprochen; s. S. 152*ff.

Zu S. 81: Harris hält es für undenkbar, daß das Jubelwort über das Evangelium am Anfang der „Antithesen“ gestanden hat. Dagegen hält er es für sehr wahrscheinlich (nach Tertull. I, 2), daß dort Erwägungen über den Ursprung des Bösen gestanden haben.

Zu S. 82: Nach Tertull., de bapt. 12 hat M. den Zwölfen das Heil abgesprochen, weil sie nicht getauft seien (Walter Bauer).

Zu S. 89 Z. 2 v. u.: Lies *γενέσεως*.

Zu S. 90 Z. 9 v. u.: Lies inenarrabilis.

Zu S. 109 Nr. 23: Christus ein Phantasma bei Marcion auch nach dem Zeugnis eines Arianischen Predigers; s. zu S. 120 und 170*.

S. 112 sind die Zeilen 23 u. 24 zu tilgen, da sie nicht M., sondern Tertullian angehören (v. Soden).

S. 115 Z. 2 v. u. u. S. 271* Z. 15 v. u.: Das „in sabbato“ stammt vielleicht aus Joh. 5, 8ff. (v. Soden), gehört also nicht Marcion an.

S. 120 zu Luk. 5, 13: Zahn hat „Neue Kirchl. Zeitschr.“ 1910 S. 512f. in den lateinischen Predigten eines Arianers zum Luk.-Ev.

(Palimpsest von Bobbio, jetzt Ambros. C 73 inf., bei Mai, Script. Vet. Nova Coll. III, 2 p. 204) folgende Stelle entdeckt: „Erubescat Marcio, qui de hoc loco fantasmatis et putativi corporis adsumit defensionem: Quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit. sed felix qui nos mundat et ipse non inquinatur."

S. 130 zu II Kor. 2, 17 bemerkte M. nach Didymus (bei Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 2, 122): *οἱ λοιποὶ (ἀπόστολοι) διδάσκουσι κατέναντι (=κατενώπιον) τοῦ θεοῦ τοῦ ἑτέρου παρὰ τὸν πατέρα τοῦ σωτῆρος, τουτέστιν φθέγγονται ἐναντία αὐτῷ* (scil. *τῷ πατρὶ τοῦ σωτῆρος*).

S. 131 Z. 21—23 zu tilgen, da diese Worte eine Consequenzmacherei Esniks sind.

S. 134 Z. 4: Schalte vor „des Weltschöpfers" ein „die Mächte".

S. 161 Anmerk. 2 Z. 2 v. u. lies „an" statt „von".

S. 243 Anmerk. 1 Z. 4 lies „AT" statt „NT".

S. 264 Z. 8: Die Fragezeichen sind zu tilgen.

S. 264: Verglichen werden kann mit einem Marcionitischen Hauptzuge auch die Lehre der beiden Mill, vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik[2] II, 1912, S. 474f., 713f. (K. Thieme).

S. 7* Anmerk. 2 Z. 6 v. u. füge hinzu: Ein christkatholischer Bruder „Marcion" in Smyrna, s. Mart. Polyc. 20, ein Marcion auch auf der Basis Capitolina, s. S. 35*.

S. 7* Anmerk. 2 Z. 5 v. u. lies *ἄθεοι*.

S. 9*: Es ist mir jetzt sehr wahrscheinlich, daß im Prolog zum Joh. Ev. (s. über ihn de Bruyne, Rev. Bénéd. 1921 Oct. p. 14f.; der Prolog stammt von demselben sehr alten Autor, der die Prologe zu Mark.: „Marcus adseruit qui colobodactylus", und Luk.: „Est quidem Lucas Antiochensis", verfaßt hat) das „a Johanne" am Schluß als Interpolation (vgl. Hieron., de vir. ill. 7 mit Tert., de bapt. 17) zu streichen ist. Dann ist es Papias, der den Marcion als häretisch zurückgewiesen hat, nachdem dieser ihm (Empfehlungs)briefe pontischer Brüder gebracht hatte. Diese Nachricht ist nicht unglaubwürdig.

S. 60* Z. 10 v. u.: *Ἄλλως* ist auch von Cyprian (zweimal) bezeugt (v. Soden). Einfluß des Texts Marcions?

S. 66* Anmerk. zu Gal. 1, 7, Z. 9: v. Soden meint, „omnino" könne Tert. von sich aus hinzugefügt haben (?).

S. 68* Anmerk. zu Gal. 2, 4f., Z. 6f.: v. Soden beurteilt, wohl mit Recht, „superinducticius" anders (Eine LA „superinducticus" gibt es natürlich nicht; ich weiß nicht, wie ich zu der falschen Angabe gekommen bin).

S. 71* Anmerk. zu Gal. 3, 26, Z. 5: Hilarius, Hom. in Psalm. 91 p. 345 der Wiener Ausgabe v. J. 1891.

S. 74* Z. 11: Vielleicht ist *ἀνεπηγγειλάμεθα* zu lesen.

S. 89* Anmerk. zu I Kor. 15, 1—4, Z. 2: An erster Stelle bietet Rufin *κατὰ τὰς γραφάς*.

S. 89* Anmerk. zu I Kor. 15, 3, Z. 3: *Ὃ καὶ παρέλαβον* fehlt auch bei Iren., Tertull., Hilar., Ambros., Ambrosiast., Vigil.; wohl Einfluß des Texts M.s.

S. 89* Anmerk. zu I Kor. 15, 11 Z. 2: Also können die Verse 5—8 mindestens nicht ganz gefehlt haben.

S. 94* Z. 17 und Anmerk. zu II Kor. 2, 17: Marcion hat, wie das Zitat bei Didymus indirekt ergibt, *ὡς οἱ λοιποί* mit DEFGL al plur^{35} g syr^{utr} arm Chrysost., Theodoret > *οἱ πολλοί* gelesen u. bezog es auf die Urapostel (s. zu S. 36 Z. 4 u. S. 130).

S. 95* Z. 4 füge (II Kor. 3, 13) in den Text ein: *Μωσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς τοῦ Ἰσραήλ . . . τοῦ καταργουμένου* (nach Tert. V, 11, wo sich auch noch einige Worte aus II Kor. 3, 11 finden).

S. 103* Röm. 6, 1. 2 muß bei M. gestanden haben; denn das „absit, absit" (Tert. I, 27) ist von hier aus zu erklären.

S. 108* zum Schluß des Römerbriefs: Übersehen habe ich zu meinem Bedauern die wertvolle Abhandlung de Bruyne's in der Rev. Bénédict. 1911 p. 133—142. Hier ist nachgewiesen, daß der Schlußvers bei Marcion wahrscheinlich lautete: *Ἡ χάρις μετὰ πάντων ἁγίων* („Gratia cum omnibus sanctis", reconstruirt nach dem Ms. von Monza, in welchem die Buchstaben „bus" erhalten sind). Da dieser Gruß an alle Christen geht, so kann man mit Recht mit de Bruyne fragen, ob die Unterdrückung der Bezugnahme auf Rom in 1, 7. 15 in einigen Mss. nicht letztlich auf Marcion (oder schon auf eine vormarcionitische Recension?) zurückgeht.

S. 108* Z. 12 v. u.: Füge zu „C. 16, 25—27" hinzu: „s. S. 145*."

S. 112* Z. 9: Setze eine Schlußkammer nach *θέλει*.

S. 117* Anmerk., Z. 5 v. u.: Schreibe 29^{b}.

S. 136* Z. 16: Setze nach „veram" das Wort „(et)".

S. 136* Z. 17: „Per Timotheum" ist unsicher, da 6 Mss. es nicht bieten.

S. 136* Anm. 1: Füge zur Literatur über die Marcionitischen Prologe: Burkitt, Gospel Hist. and its transmission, Edit. 2 p. 353. Souter, Text and Canon of the N. T. p. 205ff. Souter, Charakter and Hist. of Pelagius' Comment. on the epp. of St. Paul (Proced. of the Brit. Acad., Vol. VII, 1916, p. 24). Zu Z. 1 dieser Anmerkung füge nach „1—16" die Zahl „p. 257ff.".

S. 137* Txt, Z. 7 v. u.: Zum Ausdruck „de ordinatione . . . . ecclesiasticae disciplinae" ist das Muratorische Fragment zu vergleichen. Unser Prolog ist wohl die Vorlage. — Zu den Prologen zu den Pastoralbriefen s. de Bruyne, Rev. Bénéd. 1921 Oct. p. 13f. Er bestreitet ihren Marcionitischen Ursprung; aber seine Argumente beweisen nur, daß sie nicht vom Verfasser der Prologe zu den 10 Paulusbriefen stammen; aber der Ausdruck, daß die Häretiker an die „scripturae Iudaicae" glauben, beweist die Feder eines Marcioniten; es steht ja fest (s. S. 150*), daß

spätere Marcioniten die Pastoralbriefe recipiert haben. — Auch der Marcionitische Ursprung des Prologs zu Ephes. ist wahrscheinlich, wenn man ihn geraume Zeit später setzt als den Prolog zu Laod. und eine Akkomodation späterer Marcioniten an den katholischen Brieftitel annimmt; jedenfalls ist der Prolog den Marcionitischen nachgebildet. — Daß die Prologe nicht aus Rom oder Italien stammen, geht aus dem Satz: „Romani sunt in partibus Italiae" hervor.

S. 165*: Harris meint, daß das Jubelwort über das Evangelium nicht zu den Antithesen gehört, sondern hierher als Prolog.

S. 167* Zu c. 4, 16ff.: In D ist ein Teil des Marcionitischen Textes dieser Perikope erhalten, die durch Auslassung von *τεθραμμένος* und *αὐτῷ* in v. 16 im Eingang einen ganz anderen Sinn enthält: *Ἐλθὼν δὲ εἰς Ναζαρὲδ ὅπου ἦν κατὰ τὸ εἰωθὸς* ⟨*εἰσῆλθεν*⟩ (*αὐτῷ* fehlt auch in e a c d, u. e läßt auch *κατὰ τὸ εἰωθός* aus und liest wie D *ἐλθὼν δέ* für *καὶ ἦλθεν*) *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν*. Ein Kabinetsstück der Textkritik Marcions; s. R. Harris, Study of Codex Bezae i. d. Texts and Studies II, 1 p. 232; Plummer, Comment. on the Gospel acc. to S. Luke, 1896, p. 119. Nach M. durfte ja Jesus nicht in Nazareth erzogen sein und durfte auch nicht nach seiner Gewohnheit die Synagoge besuchen.

S. 170* Z. 3: Hier ist zu vgl. was zu S. 120 bemerkt ist.

S. 177* Z. 2f.: Vielleicht lautete der Text M.s: *Τί καλεῖς· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω;*

S. 185* Anm. Z. 14 v. u.: In der Zeugenreihe ist „e" zu streichen.

S. 189* Z. 2: *Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* ist wohl auf den Einfluß des Matth.-Textes zurückzuführen (vormarcionitisch).

S. 215* (Abendmal): S. hierzu W. Bauer i. Gött. Gel.-Anz. 1923, S. 13.

S. 216* Anm. Z. 1 v. u.: Die Mss. „c" u. „e" bieten die Worte in erweiterter Gestalt und bei c. 23, 5.

S. 219* Anm. Z. 5 v. u.: Die Worte *οὐκ ἔστιν ὧδε* sind für M. nicht bezeugt und fehlen in D a b e; sie können von M. getilgt sein: Christus ist überall. Diese Streichung sowie die in I Kor. 15, 3 (s. oben zu S. 89*) gehören zu den Textänderungen M.s, die in katholische Mss. gedrungen sind.

S. 220* Z. 12: Luk. 24, 12 ist wahrscheinlich von M. gestrichen, s. die nächste Anmerkung.

S. 229* Die Stellen Luk. 5, 39; 9, 54ff.; 22, 43f., 23, 2[a b]; 23, 34; 24, 12; 24, 40 gehören zusammen, und man darf mit Wahrscheinlichkeit, bei einigen von ihnen mit Gewißheit, urteilen, daß die LL AA, die hier D und die alten Lateiner mit Marcion vertreten (bez. die Auslassungen) nicht ursprünglich, vielmehr die Marcionitischen sind:

1. C. 5, 39 (*Οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· Ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν*) Dieser Satz fehlt bei M. und er fehlt in

D a b c ff2.* l Euseb > alle übrigen Zeugen. Er ist also echt und von M. aus sehr verständlichen Gründen gestrichen.

2. C. 24, 12 (*Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός*). Dieser gut lukanisch stilisierte Satz ist bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e l fu, einem Syrer, Euseb^{can}. Also ist er echt und von M. gestrichen, der den Petrus hier nicht wünschte.

3. C. 24, 40 (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξε αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας*). Bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e ff2 l syr^{cu}. Also ist er echt und von M. aus dogmatischen Gründen gestrichen.

4. C. 22, 43 f. (der Engel und die Agonie in Gethsemane). Fehlt bei M., aber ist so stark bezeugt, daß die Erzählung außer in der alexandrinischen Überlieferung (ℵBA etc.) nur sehr selten fehlte und auch so gut wie das ganze Abendland sie bestätigt. Sie ist sicher echt und M. hat sie aus dogmatischen Gründen getilgt. Ob der alexandrinische Text durch ihn beeinflußt worden ist oder die Alexandriner spontan Anstoß genommen haben, läßt sich nicht entscheiden; ersteres ist mir wahrscheinlich.

5. C. 9, 54 (*ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν*) u. 9, 55 (*καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε* [vgl. das *οὐκ οἴδασιν* c. 23, 34] *οἷου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς*) finden sich und zwar — **54** in D a b c f g AC und den meisten Majuskeln cop syr (aber nicht syr^{cu}) aeth. go Basil. Chrys.; 55 in D, zahlreichen Majuskeln, a b c e f g2 q vulg go cop syr arm aeth. und vielen KKVV. Da die Stücke höchstwahrscheinlich bei M. standen und ausgezeichnet zu seiner Lehre passen, sind sie von ihm hinzugefügt und nun in die katholischen Mss. gedrungen. Wahrscheinlich gilt dies auch von dem Satz 9, 56 (*ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι*), den mehrere Majuskeln und a b c e f q vulg cop etc. bieten; leider fehlt uns hier der Marcion-Text; aber angesichts der überwältigenden Zahl von Zeugen gegen den Vers, kann er nicht ursprünglich sein. Wer aber sollte ihn hinzugefügt haben, wenn nicht M.?

6. C. 23, 2 (*καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας* und *καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα*) Zwei Zusätze M.s, von dem es b c e ff2 i l q gat mm, bez. (den zweiten) c und e übernommen haben.

7. C. 23, 34 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν* [dies gewinnt nun einen prägnanten Sinn: Die Schergen des Weltschöpfers können vom guten Gott nichts wissen] *τί ποιοῦσιν*. Von M. hinzugesetzt und eingedrungen in ℵ$^{*\,u.\,c}$ ACD$^{gr\,2}$ viele Majuskel, c e f ff2 l vulg cop1 syr arm aeth Iren. > ℵ^{a} (uncis includit) BD* a b d sah cop2. Daß es,

obgleich ursprünglich, getilgt worden, ist ganz undenkbar. Zu diesen Stellen gehört auch Luk. 4, 16 (s. o.).

Zu S. 235* Z. 16: Vielleicht stand der apokryphe Spruch von den guten Geldwechslern im Ev. M.s, da ihn Apelles zitiert.

Zu S. 241* Text Z. 2 v. u.: Das Fragment Melitos aus der Schrift *περὶ λουτροῦ* polemisiert verdeckt ohne Nennung des Namens gegen Marcion.

Zu S. 259*: Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Arnobius M. gekannt und von ihm die Äußerungen über das Ungeziefer (Gott könne es nicht geschaffen haben) und über den widerlichen Leib und die Zeugung übernommen hat, s. Arnob. II, 47. 55 (der höchste Gott schafft nur quod omnibus sit salutare) IV, 19. 23; vgl. Koch i. d. ThLZ. 1922 Col. 102 (Im Inhaltsverzeichnis p. XIII nachzutragen).

Zu S. 259* Anmerk. 1: Zu den Worten des Dionysius über die Lehre der Marcioniten füge noch: *Εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας καὶ θεότητας τρεῖς ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα.*

Zu S. 273* Z. 16 v. u.: Vgl. dazu die Angabe des Dionysius Rom. in der vorigen Anmerkung.

Zu S. 274* Z. 3: Hier ist Didymus als Bestreiter M.s einzuschalten; s. S. 94* (Im Inhaltsverzeichnis p. XIV nachzutragen).

Zu S. 275* Z. 7 v. u. einzuschieben: Marcioniten neben Manichäern an einer Stelle bei Amphilochius (Gegen die Enkratiten; s. Ficker, Amphilochiana S. 62. 218); aber die Stelle ist ohne Belang. — Manichäer, Kataphryger und Marcioniten bei Nicetas von Remesiana, De symb. 10, gleichfalls belanglos (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).

Zu S. 277* Z. 10: P. 31 wird M. ausdrücklich genannt, p. 35 wird unzweifelhaft, p. 10 wahrscheinlich auf ihn angespielt (v. Soden).

Zu S. 278*: S. Ephrems Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, transscribed from the Palimpsest B. M. ADD. 14623 by the late C. W. Mitchell and A. A. Bevan and F. C. Burkitt, Vol. II The discourse called „of Domnus“ and six other writings, 1921 (P. XXIII—LXV Übersetzung der drei Bücher gegen Marcion).

Zu S. 283* Z. 7 v. u.: S. Zahn, Neue Kirchl. Ztschr. 1910 S. 371 ff. Man darf hieraus vielleicht schließen, daß M. die Parabel vom barmherzigen Samariter hatte, was ja auch an sich so gut wie gewiß ist (Windisch).

Zu S. 284* Z. 2: Zenobius ist im Inhaltsverzeichnis p. XIV nachzutragen.

Zu S. 284* Anmerk.: Falsch und irreführend hat hier Ahrens (Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, 1899, S. 245) übersetzt: „Sie sind keine Beschnittenen

wie die Marcioniten" statt: „Sie halten sich nicht von uns getrennt wie die Marcioniten."

Zu S. 285* Z. 9: Ein später Syrer, Isaak von Ninive (7. Jahrh.) erwähnt noch Marcion. Hier die bekannte Trias Bardesanes, Marcion, Mani; s. Duval, Littér. Syr. p. 233 f. — Budge, The discourses of Philoxenus, bishop of Mabug 1894, Vol. II p. XLV u. CXXXVI, teilt mit, daß Philoxenus (um d. J. 500) einen Traktat gegen Mani, Marcion und Eutyches verfaßt hat (ungedruckt). (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).

Zu S. 290* Z. 1: Photius (Biblioth. 96; p. 80[a]), der aus den Mitteilungen des Georgius über Chrysostomus exzerpiert, erzählt, dieser habe eine marcionitische Frau in Antiochien bekehrt und andere Marcioniten: *Γυνή τις τῶν Μαρκιωνιστῶν (ἀρχὰς δέ τινας τῶν ἐν τῇ πόλει ὁ ταύτης ἐχείρισεν ἀνήρ) δυσεντερικῇ περιπεσοῦσα νόσῳ ἀπέγνωστο, τυχοῦσα δὲ τῆς ἰάσεως αὐτή τε καὶ ὁ ταύτης ἀνὴρ σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν ἐπέστρεψε* (also hatte dieser Marcionit eine Frau und bekleidete eine hohe Stelle in der Stadt) *καὶ πολλοὶ ἄλλοι τῶν Μαρκιανιστῶν.* Dazu p. 80[b]: *Χρυσόστομος τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν κατὰ τὴν ἀνατολὴν φυομένην ἐξέτεμε.*

Zu S. 310*: Augustin nennt die „Marcionisten" öfters, aber nur Bekanntes bringend, s. z. B. De perfect. iust. 14; De gestis Pelag. 15; De bapt. c. Donat. III, 20; VII, 31 („In Marcione agnoscenda est baptismi integritas"). Ep. 237, 2 (neben Priszillianisten). Auch die Donatisten Parmenian, Petilian und Cresconius haben sie zitiert, s. z. B. c. Crescon. II, 4; IV, 75, ferner Prosper, Chron. ad ann. 636, s. Chron. min. I p. 426 (im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).

Zu S. 311* Text unten: Hier ist der unbekannte arianische Prediger einzuschalten, der noch einen Satz aus den Antithesen zitiert hat; s. oben zu S. 120; ferner Jovinian, s. bei Hieron. adv. Jovin. I, 3: „Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus" (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen). Ob in Priszillian ein Marcionitisches Element steckt (s. Lezius in der Prot. REncykl.[3] Bd. XVI S. 60) ist mindestens fraglich.

Zu S. 318* nach Z. 10: Auch Arnobius minor (Conflictus Arnobii et Serapionis p. 309 C) zitiert Marcion und im Praedest. 21 schreibt er: „Marcionitae, cum universalem orientis ecclesiam macularent, ab Origene superati, confutati et per singulas sunt civitates damnati." (Stammt wohl aus Pamphilus, Apol. pro Orig., die c. 22 zitiert wird). Woher die Schlußmitteilung stammt (l. c.): „Quos Tertullianus modis omnibus ita obtinuit, ut ipsos faceret contra sectam suam publice praedicare", weiß ich nicht; zu vgl. ist Tertullians Nachricht, M. habe auf dem Totenbett in die Kirche zurückkehren wollen (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).

Zu S. 318* Z. 14: Nicht Marcion, sondern der Gnostiker Marcus ist hier von Gennadius gemeint (de Bruyne); s. ferner Gennadius, de eccl. dogm. nr. 21: „Duo principia sibi ignota introducunt ut Cerdo et Marcion."

Zur früheren Literatur über Marcion s. R. B. Tollinton, The two elements in M.s Dualism. im Journal of Theol. Stud. 1916 April p. 263—269 (Richtig, aber nichts Neues) — Vacher Burch, A commentary on the Syriac Hymn of the soul, ebendort 1918 Jan. and April p. 145—161 (der Verf. sucht mit ganz unzureichenden Gründen zu beweisen, daß Cerdo der Dichter des Hymnus sei; ebendort Juli 1920 p. 315 zitiert er den Hymnus einfach unter Cerdos Namen). — E. Boßhardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion [Freiburger These], Florence, 1921 (121 SS., fleißig, aber nicht in die Tiefe dringend).

Es ist möglich, daß die Erzählung von dem am Sabbat arbeitenden Mann (zwischen Luk. 6, 4 u. 5 bzw. 6), welche nur in D enthalten ist, ursprünglich lukanisch ist, daß M. sie getilgt hat und daß diese Tilgung einen fast vollständigen Erfolg auch in den kirchlichen Bibeln gehabt hat: denn (1) die Erzählung ist nach ihrem Stil synoptisch und zwar dem Lukas-Stil am verwandtesten; sieht man sich durch den Schluß an Paulus erinnert, so ist diese Erinnerung unsicher, wäre übrigens bei Lukas nicht auffallend, (2) die Erzählung war für M. ganz unerträglich, da sie die fortdauernde Geltung des Gesetzes in seinen Grenzen scharf zum Ausdruck bringt, (3) der große, ja beispiellose Erfolg der Streichung ist paradox, aber dieses Wort Jesu mußte sehr bald auch den katholischen Christen anstößig sein, da es den Sabbat und damit das Zeremonialgesetz (im wörtlichen Sinn) relativ gelten läßt.

PAULUS VON SAMOSATA

EINE UNTERSUCHUNG ZUR
ALTKIRCHLICHEN LITERATUR- UND DOGMENGESCHICHTE

VON

FRIEDRICH LOOFS
PROFESSOR IN HALLE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1924

c

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT
3. REIHE 14. BAND HEFT 5
44. BAND HEFT 5

Printed in Germany.

Druck von Julius Abel, G. m. b. H., Greifswald.